МИРЧА ЭЛИАДЕ

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ И ПОСВЯЩЕНИЯ

Mircea Eliade

Initiation, rites, socétés secrètes

NAISSANCES MYSTIQUES

Essai sur quelques types d'initiation

Gallimard

Мирча Элиаде

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Обряды инициации и посвящения

«Университетская книга»
Москва — Санкт-Петербург
1999

УДК-2
Э 46

Мирча Элиаде

Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / Пер. с фр. Г. А. Гельфанд; Науч. ред. А. Б. Никитин. — М.—СПб.: «Университетская книга», 1999. — 356 стр.

ISBN 5-79140048-9
ISBN 5-79140047-0

© ООО «Университетская книга»
© Оформление Гореликов В. А.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 9

Введение 11

ГЛАВА I
Обряды, связанные с достижением половой зрелости и племенные посвящения в первобытных религиях 23

Предварительные замечания 23

Австралийские посвящения: священная территория 29

Разлучение с матерью 35

«Жеразл» у племени Курнаи 40

Дарамулун и посвящение у племени Юин ... 43

Символика смерти в обряде посвящения 46

Значение испытаний в обряде посвящения .. 49

Коллективное посвящение и возрождение 56

ГЛАВА II
Обряды, связанные с достижением половой зрелости, и племенные посвящения в первобытных религиях (продолжение) 65

Испытания в обряде посвящения: трещотки и обрезание 65
Символика рассечения (subincision) 73
Посвящение на Огненной Земле 79
Инсценировка смерти в обряде посвящения 84
Заглатывание чудовищем 92
Ступени познания 96

ГЛАВА III
Обряды, связанные с достижением возраста половой зрелости в тайных культах 112

Степени посвящения женщин 119
Культ Кунапипи 124
Символика «возвращения в чрево» в обряде посвящения 132
Символика нового рождения в индийских обрядах посвящения 134
Многовалентность эмбриологической символики 143

ГЛАВА IV
Индивидуальные посвящения и тайные общества 154

Схождение в Ад и героические посвящения 154
Символика «препятствий» 161
Индивидуальные посвящения: Северная Америка 165
Общества Танца Квакиютль 167
Тайное общество и мужское братство (Männerbund) 176
Обрядовое влезание на деревья у американских индейцев 186
Тайные женские общества 194
Антагонизм и взаимное притяжение 200

ГЛАВА V
Посвящение воинов и шаманов 212

Берсерки 212
Посвящение Кухулина 219
Символика магического жара 223
Шаманские посвящения 226
Обрядовые испытания посвящения сибирских шаманов 231

Обряды посвящения 238
Техника экстаза 243
Посвящения австралийских колдунов 247
Влияния более высоких культур 252

ГЛАВА VI
Темы посвящения в великих религиях 265

Индия 267
Следы обрядов посвящения в Древней Греции 276
Элевсин и эллинистические мистерии 280
Христианство и посвящение 292
Пережитки мотивов посвящения в христианской Европе 304
Мотивы посвящения и литературные темы 309
Несколько последних замечаний 317
Эпилог 325

Литература использованная автором 339

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой небольшой книге собраны лекции из цикла «Хаскелловские чтения», прочитанные мной в Чикагском университете осенью 1956 года по общей теме «Образцы посвящения». Прежде чем отправить текст в издательство, я добавил к нему введение, некоторые замечания и библиографический аппарат, но сохранил стилистику устного выступления. В том виде, в котором книга была задумана, она адресована любому читателю неспециалисту, интересующемуся духовной историей человечества. Вот почему я ограничился тем, что наметил лишь основные черты такого сложного явления, как посвящение. В противном случае объем книги пришлось бы увеличить в три-четыре раза. Впрочем, некоторые аспекты этой темы исследованы в моих предыдущих работах: «Шаманизм и древняя методика экстаза» (Париж, 1951), «Йога. Бессмертие и свобода» (Париж, 1954), «Кузнецы и алхимики» (Париж, 1956). Проблема будет вновь рас-

смотрена в книге «Смерть и посвящение», находящейся сейчас в работе.

Еще раз хочу поблагодарить ректора Чикагского университета, комитет «Хаскелловских чтений» и декана теологического факультета за оказанную мне честь проведения «Хаскелловских чтений» 1956 года.

Представленный здесь текст несколько отличается от английской версии, опубликованной издательством «Нагрег» под заголовком «Рождение и второе рождение» (Нью-Йорк, 1958). Как всегда наш дорогой ученый друг доктор Жан Гуйар взял на себя труд прочесть и внести поправки во французскую рукопись, за что я выношу ему искреннюю благодарность.

Мирча Элиаде
Париж–Чикаго,
1956–1957 гг.

ВВЕДЕНИЕ

Существует мнение, что исчезновение посвящения является одной из характерных черт современного мира. Будучи важной особенностью традиционных обществ, в современном обществе посвящение практически отсутствует. Конечно, различные направления в христианстве в той или иной мере сохраняют следы таинства посвящения. Так крещение в основе своей — один из обрядов посвящения; рукоположение священника также представляет обряд инициации. Не следует забывать, однако, что христианство не победило во всем мире, а стало одной из мировых религий не только потому, что объявило себя религией спасения, доступного каждому. С другой стороны, имеем ли мы право называть «христианским» современный мир в его всеобщности? Если существует понятие «современный человек», то его можно считать таковым в той мере, в какой он сам отказывается признать себя включенным в христианскую ан-

тропологию. Оригинальность «Современного человека», его новизна по отношению к традиционным культурам — это, конечно, его стремление рассматривать себя как существо исключительно историческое, его стремление жить в Космосе радикально десакрализованном. В какой мере современному человеку удалось осуществить свой идеал — это другой вопрос, которого мы здесь не касаемся. Но факт остается фактом — этот идеал не имеет ничего общего с христианским учением и изначально чужд образу человека традиционных обществ.

Этот образ человек традиционного общества старался понять и принять через посвящения. Очевидно, существует множество типов и вариантов посвящения, соответствующих различным социальным структурам и уровням культуры. Но главное здесь в том, что все предсовременные общества — те, что на Западе существовали до средних веков, а во всем остальном мире — до первой мировой войны — придавали огромное значение идеологии и технике посвящения.

Обычно под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых — радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистен-

циального состояния. К концу испытаний неофит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим. Из различных категорий посвящения посвящение, связанное с достижением половой зрелости, с взрослением, особенно важно для понимания до-современного человека. Там, где они существовали, обряды возрастного перехода были обязательными для всей молодежи племени. Чтобы получить право быть допущенным в сообщество взрослых, подросток должен был пройти через ряд обрядовых испытаний и получить знания, заключенные в них. Только после этого он признавался ответственным членом общества. Посвящение вводит неофита одновременно и в человеческое общество, и в мир духовных ценностей. Он узнает правила поведения, производственные приемы и организацию взрослых, а также мифы и священные традиции племени, имена богов и историю их деяний и, что особенно важно, мистические отношения между племенем и Сверхъестественными Существами, в том виде, в каком они установились с начала мира.

Каждая первобытная община обладает собранием мистических традиций, своей «концепцией мира», которая постепенно открывается новичку в процессе посвящения. Неофит становится достойным духовного звания толь-

ко к концу духовной подготовки, ибо все, что он узнает о поведении, производственных приемах и организации взрослых, не составляет «знание» в современном понимании этого слова, то есть объективной информации, способной совершенствоваться и обогащаться до бесконечности. Мир для него — это творение Сверхъестественных Существ, создание божественное и, следовательно, священное в своей основе. Человек живет во Вселенной, которая сверхъестественна по происхождению, и потому ее форма, и даже ее субстанция, священны. Мир — это «история» которая включает его создание Сверхъестественными Существами и все, что за этим последовало — приход Героя-Просветителя или Мистического Предка, их подвиги, их приключения, связанные с сотворением мира, и, наконец, их исчезновение.

Эта священная история — мифология — является образцовым примером: она рассказывает о природе вещей, она устанавливает все поведенческие, социальные и культурные нормы. Поскольку человек был создан и просвещен Сверхъестественными Существами, то все их деяния и поступки принадлежат «священной истории». Эту историю необходимо бережно хранить и передавать нетронутой новым поколениям. Предки получили от Сверхъестественных Существ новые культурные откровения. И

поскольку традиционные общества в сущности не имеют «исторической» памяти, иногда достаточно всего нескольких поколений, чтобы недавнее нововведение начинало восприниматься как изначальное откровение. Можно сказать, наконец, что, будучи «открытым» истории, традиционное общество имеет тенденцию относить каждое современное ему приобретение к изначальному времени, рассматривая все события как вневременные, изначально мифические. Первобытные общества тоже претерпевали исторические изменения, впрочем, очень незначительные. Коренным их отличием от современного общества является отсутствие исторического сознания. Отсутствие, надо сказать, неизбежное, если принять во внимание концепцию времени и антропологию, характерную для всего добиблейского человечества.

Именно к этому традиционному знанию и получают доступ вновь посвященные. Их долго обучают наставники; они присутствуют при тайных обрядах, проходят ряд испытаний, входящих в обряд посвящения, и впервые встречаются со священным. Большинство испытаний, входящих в обряд посвящения, предполагает, с большей или меньшей очевидностью, ритуальную смерть с последующим воскресением или новым рождением. Центральный момент посвящения представлен обрядом, сим-

волизирующим смерть неофита и его возвращение к живым. Но к жизни он возвращается новым человеком, подготовленным к другому способу существования. Смерть при посвящении означает одновременно конец детства, неведения и состояния непосвященности.

В архаической мысли ничто лучше смерти не выражает идею «конца», завершенности, и ничто лучше, чем космогония, не выражает идею «творения», «деяния», «строительства». Космогонический миф служит образцовой моделью для всех видов «деяний». Ничто лучше не обеспечивает успеха в созидании, творчестве (будь то деревня, дом или ребенок), чем копирование космогонического «творения». Более того, поскольку Космогония в глазах первобытных людей — прежде всего проявление созидательной силы богов и, следовательно, представляет собой чудесное вторжение сакрального в жизнь, она периодически воспроизводится, чтобы обновить мир и человеческое общество. Символическое повторение творения означает повторение событий начала мира, а значит и присутствие на земле Богов и их созидательной силы. Возврат к началу происходит благодаря новой активизации священных сил когда-то впервые себя проявивших. Восстанавливая Мир таким, каким он был в момент своего рождения, воспроизводя первые деяния Богов «*в то*

самое время», человечество и весь космос становятся «как в начале», то есть чистыми, непорочными, могущественными, действенными, обладающими потенциальными возможностями.

Каждому ритуальному повторению Космогонии предшествует символическое возвращение в «Хаос». Прежде, чем быть созданным заново, старый мир должен быть предварительно уничтожен. Так, разные обряды, связанные с наступлением Нового года, могут быть отнесены к двум основным категориям:

1) те, что символизируют возвращение Хаоса (тушение огней, проявления «зла» и греховности, поведение, обратное привычному, оргии, приход мертвых и т. д.);

2) те, что символизируют Космогонию (зажигание новых огней, уход мертвых, «инсценировки» сотворения Мира Богами, торжественное предсказание будущего и т. д.). В сценариях обряда посвящения «смерть» соответствует временному возвращению Хаоса, она — образцовое выражение «конца определенного типа существования», а именно — невежества и детской безответственности. Смерть в обряде посвящения создает «чистую табличку» (*tabula rasa*) на которой будут записаны знания, необходимые для формирования нового человека.

Мы еще будем говорить о различных формах рождения к новой жизни — духовной.

Пока скажу только, что эта новая жизнь предполагает подлинно человеческое существование, ибо она открыта духовным ценностям. То, что понимают под общим термином «культура», охватывает всю умственную деятельность и доступно только посвященным. Это означает, что участие в духовной жизни становится возможным благодаря религиозным испытаниям, через которые проходят при посвящении.

Все обряды нового рождения или воскресения и символы, которые они содержат, указывают на то, что новичок допускается к другой форме существования, недоступной тем, кто не подвергался испытаниям посвящения, кто не узнал смерть. Запомним эту особенность архаической ментальности — веру в невозможность изменить одно состояние, не разрушив предыдущего. В данном случае, чтобы стать взрослым, ребенок должен «умереть» в детстве. Эта неотступная идея «начала» диктуется в целом идеей абсолютного начала, то есть Космогонии. Для того, чтобы вещь была сделана хорошо, следует действовать так, как это делалось «в первый раз». До этого «первого раза» не существовало вещей, животных, определенного поведения. Когда «*в то время*» (*in illo tempore*) они возникли, это случилось по воле Богов, создавших бытие из небытия.

Смерть в посвящении необходима как «начало» духовной жизни. Ее функция определяется тем, что она готовит рождение к более высокой форме жизни, к высшему предназначению. Как мы увидим в дальнейшем, смерть в посвящении символизируется темнотой, космической Ночью, теллургической матрицей, хижиной, внутренностями чудовища и т. д. Все эти образы выражают возврат к состоянию неопределенности, к латентной форме (к до-космогоническому Хаосу), а не полное исчезновение (в том смысле, в каком современный человек представляет себе смерть). Образы и символы ритуальной смерти сродни прорастанию, зародышевым формам: они указывают, что новая жизнь уже находится в процессе подготовки. Как мы покажем, существуют и другие функции смерти в обряде посвящения. Так, она позволяет войти в общество умерших и предков. Но и здесь еще можно различить ту же символику начала: начало духовной жизни становится в этом случае возможным при встрече с духами.

По мысли первобытного человека — человека создают; сам, в одиночку, он «сделать себя» не может. Его «делают» старики, духовные наставники, но пользуются они при этом тем, что было им открыто в Начале Времен *Сверхъестественными* Существами, представителями кото-

рых, часто даже их инкарнацией, они являются. Чтобы стать подлинным человеком, необходимо походить на мифическую модель. И человек ощущает себя таковым, когда перестает быть «естественным человеком», и его создают вновь по образцовому трансчеловеческому канону. «Новое рождение» при посвящении — не «естественное», биологическое, хотя подчас и выражается акушерскими символами. Это рождение по обрядам, установленным Сверхъестественными Существами; человек — божественное творение, созданное могуществом и волей этих Существ. Он принадлежит не «Природе» (в современном, секуляризованном смысле), а Священной Истории. Второе рождение при посвящении не повторяет первое, биологическое. Чтобы стать существом посвященным, нужно знать реалии, которые принадлежат не «Природе», но относятся к жизнеописанию *Сверхъестественных* Существ, то есть к Священной Истории, сохраняемой в мифах.

И даже когда, казалось бы, речь идет исключительно о явлениях природы, например, о Солнце, мифы соотносят их с действительностью, которая не принадлежит «Природе» в том значении, которое вкладывает в это понятие современный человек. Для первобытного человека природа не просто «естественна», она в то же время и сверхъестественна, то есть является

и проявлением священных сил, и шифром трансцендентной реальности. Знать мифы вовсе не означает, как думали в прошлом веке, черпать знания из регулярности некоторых космических явлений (солнечных ритмов, лунных циклов, сезонов вегетации и т. п.). Это прежде всего знать, что происходило в Мире, что совершали Боги и Герои-просветители — их деяния, их приключения, их драмы. Это, наконец, знать божественную историю, которая тем не менее остается «историей», то есть рядом непредсказуемых событий, значительных и связанных между собой.

Говоря современным языком, можно было бы сказать, что посвящение кладет конец «естественному человеку» и вводит неофита в культуру. Но для первобытных обществ культура создана не человеком, ее происхождение сверхъестественно. Более того, благодаря культуре человек устанавливает контакт с миром Богов и других Сверхъестественных Существ и разделяет с ними их творческую энергию. Мир Сверхъестественных Существ — это мир, в котором все появилось впервые: первое дерево, первое животное и первый поступок, с тех пор ритуально повторяемый (ходить определенным образом, выкапывать определенные съедобные корни, охотиться в определенный сезон и т. п.). В этом мире Боги и Герои встре-

чались, произносили определенные слова, устанавливали определенные правила и т. д. Мифы вводят нас в мир, который не может быть «описан», но только «рассказан», потому что он состоит из истории свободных действий, непредсказуемых решений, баснословных превращений и т. д. Одним словом, это история всего значительного, что случилось с момента Сотворения мира, всех событий, внесших свой вклад в то, чтобы сделать человека таким, каков он сегодня. Неофит, который благодаря посвящению вводится в мифологические традиции племени, вводится и в священную историю Мира и человечества.

Вот почему посвящение так много значит для понимания до-современного человека. Оно открывает нам серьезность, граничащую со страхом, с которой человек первобытного общества брал на себя ответственность за получение и передачу духовных ценностей.

Глава I

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ДОСТИЖЕНИЕМ ПОЛОВОЙ ЗРЕЛОСТИ И ПЛЕМЕННЫЕ ПОСВЯЩЕНИЯ В ПЕРВОБЫТНЫХ РЕЛИГИЯХ

Предварительные замечания

В этой небольшой книге мы хотели бы представить наиболее важные типы посвящения, попытаться расшифровать их глубинный смысл, который всегда религиозен, потому что изменение экзистенциального состояния происходит в результате религиозного испытания. Посвященный становится другим человеком, ибо ему открывается религиозная сущность Мира и Жизни. Вот почему мы предполагаем трактовать эту важную и сложную проблему в перспективе истории религии, а не так, как это делают обычно, — в перспективе культурной антропологии и социологии. Существуют превосходные работы, написанные в этом ключе; достаточно назвать «Древние сословия и мужские союзы» (Берлин, 1909) Генриха Шуртца и «Первобытные тайные общества» (Нью-Йорк, 1908) Энтони Уэбстера.

Историк религии всегда будет использовать с наибольшей выгодой для себя результаты, полученные этнологией и социологией, но он обязан дополнять эти данные и интегрировать их в другое, более широкое русло. Этнология занимается исключительно обществами, которые называют «первобытными», в то время как историк религий включает в поле своего исследования всю религиозную историю человечества от первых культов, относящихся к палеолиту до современных религиозных движений. Чтобы понять роль и смысл посвящения, историк религии обращается не только к первобытным обрядам, но и к ритуалу греко-восточных таинств, к индо-тибетскому буддизму, к скандинавским ритуалам берсерков и к опыту великих мистиков.

Равным образом историк религии отделяет себя от социологии, когда стремится понять прежде всего религиозный опыт посвящения и интерпретировать глубинный смысл символики, представленной в мифах и в обрядах посвящения. В общих чертах цель историка религии состоит в том, чтобы проникнуть в экзистенциальную ситуацию, принимаемую религиозным человеком в испытании посвящения, и сделать этот изначальный религиозный опыт понятным нашим современникам.

История религии различает три большие категории — или типа — посвящения. Первый включает коллективные обряды, знаменующие переход от детства или юношества к взрослому возрасту и обязательные для всех членов общества. В этнологической литературе эти образы рассматриваются в терминах: «обряды, связанные с возрастом половой зрелости», «племенные посвящения» или «возрастные посвящения». Другие посвящения отличаются от названых тем, что они не обязательны для всех членов общины и по большей части производятся индивидуально или в очень узких группах. Вторая категория посвящений включает все виды обрядов вступления в тайное общество, в союз (*Bund*) или братство. Эти тайные общества предназначены для людей одного пола и очень ревниво охраняют свои секреты. Большинство братств объединяют мужчин и составляют «мужские союзы» (*Männerbünde*), но существуют и женские тайные общества. На уровне первобытных культур общества, приемлемые для обоих полов, крайне редки: в этом случае можно говорить о феномене деградации. Но в Средиземноморье и на древнем Ближнем Востоке к таинствам имели доступ представители обоих полов, и греко-восточные мистерии можно отнести к категории тайных братств, хотя между ними есть некоторые различия.

Наконец, третья категория посвящения подтверждает мистическое призвание, которое на уровне первобытных религий представляет собой призвание колдуна — знахаря и шамана. Одна из специфических особенностей этой третьей категории состоит в той значимости, которую придает человеку индивидуальный опыт. В общем можно сказать, что те, кто проходят через испытания этой третьей категории посвящения, предназначены, хотят они того или нет, для участия в религиозном переживании более сильном, чем то, которое выпадает на долю остальным членам общины. Мы сказали: хотят они того или нет, потому что шаманом или колдуном можно стать как по личному желанию, приобщившись к сверхъестественным силам (то, что называется «поиск»), так и по призванию («зов»), то есть когда человека вынуждают стать шаманом Сверхъестественные Существа. Уточним, что две последние категории посвящения — в тайные братства и в шаманы, то есть дающие высший религиозный статус, — на самом деле довольно близки между собой. Можно даже рассматривать их как варианты одного типа. Что их все-таки отличает, так это элемент экстаза, очень важный при посвящении в шаманы. Добавим к сказанному, что между всеми категориями посвящения существует структурное единство, так что с точ-

ки зрения известной перспективы все посвящения схожи. Но с самого начала необходимо наметить несколько линий, позволяющих ориентироваться в этой чрезвычайно широкой области, без которых можно заблудиться. По мере изложения у нас будет случай дополнить и внести необходимые нюансы в эти предварительные замечания.

При этом не следует упускать из вида, что глубинная цель нашего исследования — познание человека. Вот почему наш подход не может быть подходом натуралиста. Изучать человека, как изучают насекомое, не только аморально, но прежде всего антинаучно. Посвящение представляет один из наиболее значительных феноменов в истории человечества. Этим актом не только закладывается религиозная жизнь индивидуума в современном значении термина «религия» — им определяется вся его жизнь целиком. Именно при посвящении в первобытных и древних обществах человек становился таким, каким он должен быть, — существом, открытым жизни духа, а следовательно, включенным в культуру. Поскольку посвящение, связанное с достижением половой зрелости, предполагает прежде всего открытие сакрального, то для первобытного мира это означает соединение мифологических и культурных традиций племени. В

очень многих случаях обряды взросления приводят к открытию сексуальности, но и она в доисторическом обществе принадлежала к сфере сакрального. Короче, при посвящении естественный модус ребенка заменяется модусом культурным, дающим доступ к духовным ценностям. Можно сказать, что в первобытном мире именно посвящение дает людям статус человека в полном смысле слова. До посвящения их участие в человеческом поведении было ограничено, ибо религиозная сфера жизни была для них закрыта. Таким образом, посвящение составляет решающий опыт в жизни каждого индивидуума, принадлежащего к до-современному обществу: это фундаментальный экзистенциальный опыт; приобретая его, человек становится способен обрести присущий ему модус существования.

Как мы увидим, посвящение, связанное с достижением половой зрелости, начинается с разрыва: ребенок или подросток отделяется от матери, причем это иногда происходит довольно грубо. Но посвящение имеет значение не только для неискушенной молодежи. Обряд объемлет все племя. Новое поколение обучают, делают его достойным интегрироваться в общество взрослых. При этом воспроизводятся традиционные обряды, благодаря чему перерождается вся община. В первобытных обществах об-

ряды посвящения относятся к разряду самых значительных религиозных празднеств.

Австралийские посвящения: священная территория

Австралийские обряды, связанные с достижением половой зрелости, представляют собой весьма архаичную форму посвящения. С них мы начнем наши примеры. Обычно в церемонии принимают участие довольно много племен, так что подготовка к празднику посвящения требует времени. Между моментом, когда принимается решение собрать племена, и собственно началом церемонии, протекают долгие месяцы. Вождь приглашающего племени посылает вестников, несущих священные трещотки (*bull-roarers*), к другим вождям, чтобы сообщить о решении посвятить мальчиков. Поскольку австралийские племена делятся на две группы, межу которыми заключаются браки, то группа А берет на себя посвящение молодых людей из группы Б и наоборот[1]. Так что можно сказать, что новичков посвящают их потенциальные тести[2].

Мы можем избавить себя от описания всех деталей, касающихся приготовлений к «*бора*» — так называется обряд у племен восточной Австралии. Скажем только, что принимаются все меры, чтобы женщины ничего не заметили. В

общих чертах обряд посвящения включает следующие моменты: 1) подготовка священной территории, где мужчины будут изолированы на все время праздника; 2) отделение новичков от их матерей и от женщин вообще; 3) их сбор в лесной чаще или в специальном изолированном лагере, где их будут наставлять в религиозных традициях племени; 4) некоторые операции, которым подвергают новичков, из них наиболее распространенные — обрезание, удаление переднего зуба, рассечение полового члена вдоль мочеиспускательного канала, а также насечка на коже и удаление волос.

В течение всего обряда посвящения новички живут в особом режиме, проходят через определенное число испытаний: различных табу и пищевых запретов. Каждый элемент этого сценария посвящения имеет свое религиозное значение. Место каждого из них в религиозном видении мира мы и хотим здесь установить.

Итак, «*бора*» всегда требует предварительной подготовки священной территории. У племен Юинов, Вираджури, Камиларои и у некоторых племен Квинсленда готовят круглый участок земли, на котором и происходят некоторые предварительные обряды, а на некотором расстоянии от него строится небольшая священная выгородка. Обе эти постройки соединяют тропинкой, вдоль которой располага-

ются мужчины племени, осуществляющего посвящение, в масках, со знаками племени в руках. По мере прибывания новичков, их выводят на тропинку и показывают людей в масках. Каждый вечер устраивают танцы, которые иногда продолжаются в течение нескольких недель, вплоть до прибытия последнего посвящаемого[3].

Меттьюз дал довольно подробное описание священной территории у Камиларои. Она состоит из двух кругов: один большой, диаметром 20 метров, имеет в центре трехметровый столб, в верхней части которого привязан пук перьев эму[4]. В другом, меньшем круге, в землю, корнями вверх, поставлены два молодых дерева. После ритуального отделения неофитов от женщин два старика, которых иногда представляют как «колдунов», с пением поднимают на деревья традиционное изображение «*бора*»[5]. Деревья эти, освященные человеческой кровью[6], несут важную символическую миссию, о которой мы поговорим позднее. Оба круга соединены между собой тропинкой. По обеим ее сторонам нарисованы на земле и слеплены из глины множество фигур и изображений. Самая большая из них — около 4–5 метров. Это Высшее Существо Беаме. Две фигуры — мифические предки, а целая группа из двенадцати персонажей представляет молодых людей, которые

вместе с Беаме были в его первом стойбище. Другие фигуры изображают животных и птичьи гнезда. Неофитам воспрещается смотреть на эти изображения, которые перед окончанием обряда будут тщательно уничтожены. Но они смогут рассмотреть их, когда будут участвовать в следующем обряде «бора»[7]. Подробность эта кажется нам интересной: она означает, что религиозное обучение неофитов не оканчивается полностью с завершением обряда посвящения, что обряд состоит из нескольких ступеней.

По Меттьюзу, «территория бора являет собой первое стойбище на земле Беаме и тех, кто был там вместе с ним, и принесенные им дары»[8]. Можно сказать, что при исполнении ритуала посвящения как бы воспроизводится мифологическая эпоха, когда обряд «бора» совершался впервые. Священная территория не только имитирует первое стойбище Беаме, но в праздничном ритуале повторяются его жесты и действия. Таким образом, речь идет о воспроизведении акта творения Беаме и, соответственно, о возрождении Мира, так как священная территория является одновременно и «моделью мира», и миром, освященным присутствием Божественного Существа. Во время «*бора*» возвращается священное, мифическое время явления Беаме на Землю, когда он осно-

вал таинства, исполнение которых происходит сейчас. Участники этих празднеств как бы становятся современниками первой церемонии «*бора*», происходившей «*в то время*», «в давнее доброе время» (время «*бугари*» или «*алчера*»), по выражению австралийских туземцев. Именно поэтому церемонии посвящения так важны для жизни туземцев: празднуя посвящение, они погружаются в священное Время начала начал, они чувствуют присутствие Беаме и других мифических существ, и, наконец, они возрождают Мир, ибо Мир обновляется, воспроизводя свою модель — первое пребывание Беаме на Земле. Поскольку обряды посвящения основаны Божественными Существами или Мифическими Предками, их празднование позволяет вернуться в изначальное время. Эта установка справедлива не только для австралийцев, но и для всего первобытного мира — речь идет об основной концепции древних религий: повторение ритуала, основанного Божественными Существами, позволяет воспроизвести время начала мира, когда обряд происходил впервые. Эффективность обряда определяется тем, что он оказывается включенным в священное Время начала. В обряде время мифа возвращается — то, что происходило «*в то время*», «*во время бугари*», происходит здесь и сегодня, «здесь и сейчас». Когда племя Бад из Западного Кимбер-

ли начинает подготовку людей к посвящению, старики идут в лес искать дерево «*ганбор*», «под которым Джамар (их Высшее Существо) отдыхал в давние времена». Впереди идет колдун, его миссия — обнаружить дерево. Как только он его находит, мужчины окружают дерево и с пением обрубают его ветви своими кремневыми ножами[9]. Мифическое дерево становится реальным.

Все операции и действия, производимые во время посвящения, — ничто иное, как повторение первой модели мифического времени основателями обряда. С этого момента они стали священными, и их периодическое воспроизведение обновляет всю религиозную жизнь общины. Значение некоторых действий подчас забыто, но их повторяют потому, что их производили мифические существа при основании обряда. При посвящении у племени Арунта в определенный момент одна из женщин поднимает новообращенного к себе на плечи. Делая это, она имитирует действие женщин Унткиппа в мифическое время «*алчеринга*»[10].

Но вернемся к нашей теме: священная территория играет основную роль в австралийских обрядах посвящения — она являет собой образ первоначального Мира таким, каким он был, когда Божественное Существо пребывало на Земле. Женщины, дети, все не участвующие

в посвящении, отстраняются, новички же знают миф лишь поверхностно. Только после посвящения, при последующем ритуале «*бора*» они смогут рассмотреть изображения, расположенные вдоль тропинки, соединяющей оба круга. Уже наставленные в мифологии племени, они смогут теперь понять их символику.

Разлучение с матерью

В разных племенах разлучение мальчиков с матерями происходит более или менее драматично. Наименее драматично оно в племени Курнаи, где ритуал посвящения довольно прост. Матери сидят вокруг новичков, а подходящие поодиночке мужчины их разделяют. Наставники несколько раз подымают новичков в воздух, а те должны при этом протягивать руки к небу как можно выше. Значение этого жеста очевидно: новичков посвящают Небесному Божеству. Затем их отводят в священную выгородку. Там они ложатся на спину и складывают руки на груди, а их накрывают покрывалами. Они ничего не видят и не понимают. Под монотонное пение они засыпают, а женщины удаляются. «Если бы женщина, — по словам вождя Курнаи, — видела происходящее или слышала, что мы говорим мальчикам, я бы ее убил»[11]. У Юинов, как, впрочем, и у других австралийских племен, каждый новичок переда-

ется двум хранителям. В течение всего обряда посвящения эти хранители готовят ему пищу, приносят воду и обучают, рассказывая традиционные мифы и легенды, истории о целительстве, объясняют им их долг и обязанности по отношению к племени. Вечером зажигается большой костер, и хранители на своих плечах приносят неофитов, которым приказывают смотреть на огонь и не двигаться с места, что бы ни случилось. Позади них на некотором расстоянии располагаются матери, которых не видно за прикрывающими их ветками. В течение десяти или двенадцати минут мальчиков «поджаривают» у огня[12]. Когда руководитель церемонии считает, что первое посвящение подходит к концу и новички достаточно «поджарены», за местом, где расположились женщины, раздается звук трещоток. По этому сигналу хранители приказывают мальчикам бежать к священной выгородке. Там они должны лечь лицом к земле, их вновь закрывают шкурами опоссума и покрывалами. Некоторое время спустя женщинам разрешают встать и удалиться на несколько миль и там расположиться на стоянку. Таким образом, первый обряд посвящения, состоящий в отделении новичков от женщин и испытания огнем, закончен. Начиная с этого вечера неофиты принимают участие исключительно в жизни мужчин[13].

У племени Муррингов разлучение происходит внезапно и более драматично. Матери, спрятанные под покрывалами, усаживаются на землю вместе с мальчиками, которых сажают перед собой. Неожиданно к ним подбегают мужчины, хватают новичков и похищают их всех[14].

Племя Вираджури называет обряды посвящения «*гурингал*» — «принадлежащими лесной чаще». Сценарий аналогичен предыдущему. Хауитт описывает его так: женщины с мальчиками сидят, прикрытые ветвями и покрывалами. Новичков неожиданно хватают хранители и уносят в лес. Там их обрызгивают красной краской[15]. Меттьюз предлагает описание более волнующее: группа движется в направлении священной выгородки под звуки трещоток, ударяя палками о землю и бросая ветви в огонь. В это время несколько мужчин бесшумно приближаются к мальчикам и уводят их на некоторое расстояние. Когда женщинам и детям разрешают смотреть, они видят вокруг себя только золу и обуглившиеся ветки. Им говорят, что пришедший за новичками Дарамулун хотел их сжечь[16].

Значение этой первой фазы обряда, разлучение с матерями, достаточно ясно. Речь идет о разрыве, подчас довольно грубом, с миром детства, который для ребенка является миром

материнским и женским, с состоянием безответственности и наивности, невежества и детской асексуальности. Разрыв осуществляется так, чтобы произвести сильное впечатление как на матерей, так и на неофитов. Женщины почти во всех австралийских племенах убеждены, что их дети будут убиты, что их сожрет враждебное и таинственное божество, подлинного имени которого они не знают. Они могут слышать только его голос — пугающий шум, производимый священными трещотками. Им объясняют, что божество не замедлит воскресить новичков, но уже как взрослых мужчин, то есть посвященными. И все же в любом случае неофиты умирают для детства, и матери предчувствуют, что они никогда не получат своих сыновей такими, какими они были до посвящения, — их детьми. Когда они окончательно вернутся в селение, матери будут ощупывать мальчиков, чтобы убедиться, что это действительно их сыновья. У многих австралийских племен, как, впрочем, и у других народов, матери оплакивают посвящаемых, как оплакивают мертвых.

Что касается самих неофитов, то их испытание еще более серьезно. Впервые они узнают религиозный страх, даже ужас, когда их предупреждают, что они будут убиты и взяты Божественными Существами. До сих пор они считались детьми и совершенно не участвовали в

религиозной жизни племени. Даже если они случайно слышали намеки на таинственных Существ и отрывки мифов и легенд, они не осознавали, о чем идет речь. Возможно, они видели мертвых, но не думали, что смерть может коснуться и их самих. Это была «вещь вне их сознания», событие таинственное, происходящее с другими, особенно стариками. И вдруг их вырывают из счастливого детского неведения и предупреждают, что сейчас они умрут, будут убиты божественной силой. В самом акте разлучения с матерями они уже предчувствовали смерть — их хватали неизвестные мужчины, часто в масках, уносили далеко от знакомых мест, укладывали на землю, покрывали ветками. Впервые в жизни они оказывались в непривычной темноте. Это не была известная им до сих пор естественная темнота ночи, темнота не полная, ибо в ней были луна, звезды, огни, а не абсолютный угрожающий мрак, населенный мистическими существами. И их наполнил ужас приближения божества, о котором предупреждали звуки трещоток. Испытание темнотой, смертью и близостью Божественных Существ непрерывно повторялось и усиливалось в течение всего обряда посвящения. Как мы увидим, многие обряды посвящения включают мотив смерти в темноте от руки Божественного Существа. При этом мы хотим под-

черкнуть, что уже первый акт ритуала налагал испытание смертью — новички насильственно помещались в неизведанный мир, и испытываемый ими ужас подтверждал присутствие в нем Божественных Существ. Мир, в котором теперь находились неофиты, был миром священным. Между ним и материальным миром существовал разрыв, нарушенная непрерывность. Переход от мира непосвященного к миру священному требовал испытания смертью; умирает одно существование, чтобы перейти в другое. В приводимом нами примере умирает детство и безответственность детского существования — непосвященного, невежественного, чтобы прийти к высшему существованию, делающему возможным прикосновение к священному.

«Жераэл» у племени Курнаи

Все эти моменты выступят еще более отчетливо, когда мы увидим, что происходит с новичками во время их общения с наставниками. Чтобы представить себе место различных ритуальных и идеологических элементов в общей церемонии посвящения, мы приведем здесь несколько обрядов целиком, не разбивая их на отдельные фрагменты и не обсуждая частности. Правда, это неизбежно повлечет за собой некоторые повторы, но у нас нет иного способа прояснить последовательность ритуальных

действий и таким образом выделить структуры разных обрядов посвящения. Мы начнем с самого простого и наименее драматичного — с обряда у племени Курнаи. Итак, мы помним, что, лежа на земле в священной выгородке, накрытые покрывалами новички засыпают под монотонный песенный напев. По пробуждении они получают «пояс зрелости», после чего начинается собственно обучение. Неофиты вновь ложатся на землю и набрасывают на голову покрывало. Затем под звуки трещоток к ним приближаются мужчины. Вождь приказывает новичкам сбросить покрывала и посмотреть на небо, а затем на мужчин, несущих трещотки. К ним обращаются два старика, они говорят: «Вы никому не должны рассказывать об этом — ни матери, ни сестре, никому, кто не является "*жераэл*"», то есть непосвященному. Им показывают две священные трещотки — большую и поменьше, которые называют «мужчина» и «женщина», и вождь рассказывает мальчикам о происхождении обряда посвящения.

Давным-давно Божество по имени Мунган-Нгауа жило на земле. Именно этот Бог принес посвящение племени Курнаи. Его сын Тундум стал прямым предком племени. Мунган-Нгауа учредил таинство посвящения, а руководил им впервые его сын; при этом он использовал две трещотки, которые носили его имя и имя его

жены. Но один предатель открыл таинство женщинам. Разгневанный Мунган-Нгауа вызвал космическую катастрофу, в которой погибло почти все человечество, а некоторое время спустя поднялся на Небо[17]. Сын его Тундум со своей женой превратились в касаток. Рассказывая этот миф, старики передают неофитам трещотки и предлагают их повертеть. После открытия этой тайны все возвращаются в поселение, но обучение продолжается. В частности, мальчикам объясняют обязанности взрослых. Кроме того, неофиты присутствуют на представлении, иллюстрирующем события мифических времен. Финальный обряд включает новый акт разлучения с матерью: она просит у сына дать ей напиться, но он добавляет в воду грязь. Тогда женщины уходят. Хоуитт видел мать, оплакивающую сына так, как будто он умер. Что касается новичков, то они еще несколько месяцев остаются в лесу вместе с наставниками[18].

Суть данного обряда состоит в сообщении неофитам имени Высшего Существа и мифа о нем, а также сведений о его отношении к священным трещоткам и таинству посвящения. Посвящение чаще всего ограничивается передачей религиозных, моральных и социальных знаний. Такую форму посвящения можно считать одновременно самой простой и самой древней в Австралии[19]. Она отличается отсут-

ствием трудных испытаний и вообще мирным характером церемонии.

Дарамулун и посвящение у племени Юин

У других австралийских племен посвящение протекает более драматично. Вот, например, как развертывается обряд у Юинов и Муррингов после разлучения мальчиков с матерями. Мужчины размахивают трещотками и, подняв руку, указывают на небо. Этот жест означает, что Великий Учитель (*Бимбан*), Высшее Существо, чье имя не дано узнать женщинам и непосвященным, зовется Дарамулун. Наставники рассказывают новичкам мифы о Дарамулуне, предупреждая их, чтобы они никогда не упоминали о них при женщинах и детях. Некоторое время спустя общая процессия направляется к горе[20]. По дороге на каждой остановке исполняются магические танцы. Колдуны стараются сделать так, чтобы неофиты стали приятны Дарамулуну. Подойдя к горе, хранители и новички устраивают отдельную стоянку, в то время как остальные мужчины готовят в лесу свободный от деревьев участок. Когда он готов, туда приводят новичков. По дороге они должны смотреть только себе под ноги. Когда же им приказывают поднять глаза, они видят перед собой мужчин в масках, а рядом вырезанную в дереве фигуру Дарамулуна.

луна высотой в три человеческих роста. Некоторое время спустя хранители закрывают мальчикам глаза, главный колдун приближается в танце к каждому новичку, хватает его за голову и с помощью долота и молотка выбивает ему передний резец. Мальчик не должен сплевывать кровь, иначе рана не закроется.

Новички обычно выдерживают это испытание с поразительным безразличием. Затем их заставляют приблизиться к дереву, на котором находится изображение Дарамулуна, и открывают им великую тайну: Дарамулун видит с неба все, что делают люди. Это он заботится о человеке после смерти. Это он основал обряд посвящения и обучил ему предков. Колдуны получают свою власть от Дарамулуна. «Он Великий Учитель, способный сделать все, что захочет, и идти куда ему вздумается, он даровал законы племени отцам, которые передавали их от отца к сыну и делают это до сегодняшнего дня»[21]. Колдуны предупреждают новичков, что Бог убьет их, если они вздумают воспроизвести его изображение в поселении. Каждый неофит получает пояс мужчины, сделанный из меха опоссума. Потом все возвращаются к небольшому стойбищу на лесной опушке, где происходят танцы и пантомимы, имитирующие поведение различных животных. Как отмечал Спенсер и другие, эти танцы и пантомимы имеют

глубокий религиозный смысл, так как каждый «актер» представляет Предка, который жил во времена «*алчера*»[22]. Осовременивание мифологических событий позволяет вновь посвященным легче ассимилировать религиозное наследие племени. Танцы могут продолжаться три часа и на следующий день возобновляются.

Последняя пантомима символизирует смерть и воскресение. Колдуна закапывают в яму и обращаются с мольбой к Дарамулуну. Тогда колдун внезапно встает из могилы, держа во рту «магическое вещество» (*джоя*), которое он якобы только что получил от Дарамулуна. В полдень вся группа отправляется купаться в водном потоке, смывающем все, связанное с обрядом, чтобы женщины ничего не заметили[23]. Затем посвященным показывают трещотки, и все отправляются к основному поселению. Покрытые красной охрой, посвященные теперь мало отличаются от остальных мужчин. Их ждут женщины, причем у каждой матери «через лицо проходит полоса белой глины — знак траура»[24]. С этих пор новопосвященные живут в лесной чаще и питаются только некоторыми мелкими животными, потому что они должны соблюдать множество пищевых табу. В чаще они остаются шесть-семь месяцев и продолжают находиться под наблюдением своих наставников, посещающих их время от времени[25].

В этом длинном и полном динамики обряде посвящения вначале поражает усиление таинственности и особенно драматизация обряда, имеющего свой сценарий и содержащего многие принципиальные моменты: танцы колдунов и демонстрация их магических сил, драматическое открытие имени Высшего Существа и мифа о нем, насильственное выбивание у новичков переднего зуба. Очень существенна роль самого Дарамулуна: Божественное Существо предстает и в шуме трещоток, и как вырезанная из дерева фигура. Что касается пантомимы смерти и воскресения, то она показывает могущество Дарамулуна, который воскрешает колдуна и дает ему «магические вещества». Ни в одном другом обряде, связанном с возрастом половой зрелости, небесное Высшее Существо не играет столь важной роли. Все испытания, которым подвергается новичок, он претерпевает во имя Дарамулуна, и все откровения касаются его действий и его силы.

Символика смерти в обряде посвящения

Роль Высшего Существа весьма значительна и в обрядах посвящения у племен Вираджури[26]. Новичков уводят в лес, их обучают наставники, они присутствуют при танцах колдунов: посыпав себя золой, колдуны, танцуя, демонстрируют

свою магическую силу, показывая предметы, которые они якобы извлекают из своих внутренностей. Одно из самых зрелищных представлений следующее: главный колдун исчезает и через минуту возвращается облаченный в ветви и листву, которую, по его словам, он собрал у стойбища Беаме. В отличие от Юинов, у Вираджури Дарамулун не считается Высшим Существом, он всего лишь сын или служитель Беаме — Высшего Божества. Тем не менее, в обряде выбивания переднего зуба Дарамулуну предоставлена главная роль. По описанию Меттьюза[27], новичков закрывают покрывалами и говорят им, что Дарамулун идет, чтобы их сжечь. В этот момент слышатся звуки трещоток. Внезапно с мальчиков сбрасывают покрывала и, показывая пальцем на трещотку, кричат: «Вот Дарамулун!» Затем им разрешают дотронуться до трещоток, которые потом разбивают и осторожно сжигают. По мифу, изложенному Меттьюзом[28], Дарамулун говорит своему отцу или господину Беаме, что во время посвящения он убил мальчиков, разрезал их на куски, сжег и затем вернул их к жизни «новыми существами, но без одного зуба». По другой версии, он их проглотил, а через некоторое время изрыгнул живыми.

Быть проглоченными Божественными Существами или чудовищем — очень важный мотив посвящения, и мы к нему вернемся позднее. Сей-

час же добавим, что у других племен Дарамулун также убивает и воскрешает неофитов во время обряда посвящения. Вонжбоны, одно из мелких племен Вираджури, считают, что Дарамулун хватает новичка, убивает его, иногда расчленяет на мелкие куски, а потом воскрешает, вырвав у него зуб[29]. У племени Турбал, когда ночью раздаются звуки трещоток, женщины и дети верят, что в это время колдуны пожирают новичков[30]. В этом случае колдунов приравнивают к Мифическому Существу, воплощенному в трещотке и являющемуся «автором» обряда. Как утверждают Спенсер и Джиллен, у племен Унматжера и Каитиш, а также у племени Бинбинга с залива Карпентер, женщины и дети убеждены, что шум, производимый трещотками, — это голос Духа, который пожирает новичков или убивает их и воскрешает[31]. Задержимся на этой связи между смертью во время посвящения, которую осуществляет Божественное Существо, и шумом трещотки. Позднее мы увидим, что этот шум — символ божественности, распоряжающейся жизнью, сексом, плодородием и смертью.

У Вираджури Хауитт заметил очень важную подробность, связанную с пребыванием новичков в лесу: мужчины вырезают из коры дерева спираль, которая предназначена представлять дорогу между *Небом и Землей*. Нам кажется, что речь здесь идет о воплощении мистической свя-

зи между человеческим миром и миром небесным, божественным. Как рассказывается в мифе, первый человек, созданный Беаме, поднялся на Небо по тропинке и там беседовал со своим творцом[32]. Теперь становится понятной роль спирали из древесной коры во время праздника посвящения: спираль — символ восхождения, она усиливает связь с небесным миром Беаме. Символика небесного восхождения присутствует, как мы увидим, и в других типах посвящения в Австралии.

Чтобы завершить описание обряда посвящения у Вираджури, добавим, что когда неофиты возвращаются на основное поселение, матери смотрят на них, как на чужих. Они бьют их ветками, и мальчики вновь убегают в чащу, где остаются на этот раз почти целый год. Это окончательное разлучение с матерью. Под наблюдением своих наставников новички подвергаются многочисленным пищевым табу. Кроме того, им запрещается приближаться к поселению, смотреть на женщин и ложиться спать прежде, чем «Млечный путь не пройдет через небо»[33].

Значение испытаний в обряде посвящения

Подчеркнем одну деталь: новички Вираджури могут лечь спать только поздно ночью. В этом заключается специфическое испытание

обряда посвящения, которое, впрочем, можно отнести к разряду универсальных и принятых даже в достаточно развитых религиях. Не спать означает не только победить физическую усталость, но и доказать силу воли и духа: бодрствовать — это сознавать, присутствовать в мире, быть ответственным. У племени Юри-Улу новичков ночью непрерывно встряхивают, чтобы они не могли уснуть[34]. У племени Нарриниюери мальчиков среди ночи приводят в лесную чащу и не разрешают им есть и спать в течение трех суток, а пить воду они могут только «через тростинку»[35]. Конечно, перед нами очень архаичный обычай, его можно обнаружить в обрядах посвящения еще у огнеземельцев[36]. Мальчиков приучают пить очень мало, и это в сочетании с многочисленными пищевыми табу должно подготовить их к трудностям жизни. Все испытания физической выносливости[37], запреты спать, пить, есть в течение трех-четырех дней можно обнаружить у племен Ямана на Огненной Земле[38] и у племен западной Калифорнии[39]. По-видимому, они являются частью основы очень древней культуры.

Но запреты на пищу несут и сложную религиозную функцию, которую мы не собираемся здесь обсуждать. Достаточно наблюдения, что у некоторых племен пищевые запреты возникают по мере того, как неофит, благодаря

мифам, танцам и пантомимам, узнает религиозное происхождение каждого пищевого продукта. Существует и ритуальный запрет трогать пищу пальцами. Например, у Нгариго в течение всех шести месяцев, что новичок проводит в лесу, хранитель кладет ему пищу в рот[40]. Из этого можно заключить, что новичок рассматривается как новорожденный, не способный есть самостоятельно. Позже мы увидим, что в некоторых обрядах взросления неофита воспринимают как младенца, который не умеет пользоваться руками или разговаривать. В других районах мира запрет пользоваться руками при еде вынуждает мальчиков брать пищу ртом, как это делают животные или, по верованиям, души мертвых. Дело в том, что неофитов, изолированных в лесной чаще, их соплеменники действительно считают мертвыми и отождествляют с призраками. Теперь мы хотели бы обратить внимание на амбивалентность символики изоляции в джунглях: она подразумевает не только смерть, но и начало новой жизни, поэтому новичок воспринимается как новорожденный.

Состояние новичка в данном случае можно интерпретировать и так: он умер или вернулся в раннее детство. Отсюда запрет говорить. Нет необходимости искать примеры. В Австралии неофиты почти повсюду содержатся в молча-

нии. Им разрешено лишь отвечать на вопросы наставников. У некоторых племен неофиты лежат на земле, то есть они символически «мертвы», и им также запрещено пользоваться словом, они могут издавать только звуки, имитирующие крики животных и птиц. Новички — Караджери издают особый звук и затем уточняют жестами, что им нужно[41]. Аналогичным образом объясняются и различные визуальные запреты. Так, кандидаты на посвящение могут смотреть только на свои ноги и поэтому всегда ходят с опущенной головой. Обычно их покрывают листвой и покрывалом или просто завязывают глаза. Темнота — символ Другого Мира, а также смерти и зародышевого состояния. Каково бы ни было значение, придаваемое изоляции в лесу, рассматривается ли она как смерть или возвращение в состояние до рождения, очевидно, что новичок более не находится в обычном мире.

Вместе с тем, все запреты: лишение пищи, немота, жизнь в темноте, невозможность видеть ничего, кроме собственных ног, — являются упражнением в аскетизме. Неофита вынуждают сосредоточиться, медитировать. Различные физические испытания несут в себе духовный смысл. Неофит готовится к ответственности, налагаемой взрослой жизнью, и одновременно пробуждается к жизни духовной, ибо испыта-

ния и ограничения происходят на фоне наставлений, знакомства с мифами, с танцами и пантомимами. Физические испытания преследуют духовную цель: ввести ребенка в культуру, сделать его «открытым» для восприятия духовных ценностей. Этнологов поражал чрезвычайный интерес новичков к мифам, традициям, ритуальной жизни[42]. До или после обрезания новички вместе со своими наставниками предпринимают длительные путешествия, следуя маршрутами мифических Существ; при этом в течение всего времени они должны избегать встреч с людьми, особенно с женщинами[43]. В некоторых случаях новичку запрещают разговаривать при встрече, и он периодически встряхивает свою трещотку, чтобы предупредить возможного прохожего[44]. Новичок, считают аборигены, это Вангарапа, «мальчик, который прячется»[45].

В австралийских обрядах посвящения следует отметить еще два испытания: 1) метание огненных факелов над головами новичков и 2) подбрасывание их в воздух. Последнее испытание характерно для Арунта, здесь оно представляет первый акт очень долгого, растянутого на годы посвящения[46]. Метание огня, напоминающего о молнии, по-видимому, очистительный ритуал, но в нем заложен и сексуальный смысл. Что касается подбрасывания но-

вичка в воздух, то в нем заключено двойное значение: принесение неофита в дар Небесному Божеству и символ восхождения. В обоих ритуалах речь идет о представлении неофита Небесному Божеству, и оба они дополняют друг друга. Эта церемония представляется нам схожей с другими обрядами восхождения. Так, во время церемонии Умба новичок должен залезть на молодое дерево, у которого предварительно обломаны ветви. Когда он достигает вершины, все стоящие внизу издают приветственный крик[47]. У Курнаи перед самым возвращением в селение затевалась так называемая «игра в опоссума». На дерево около двадцати футов высотой, очищенное от ветвей и практически превращенное в столб, друг за другом, подобно опоссумам, карабкались наставники мальчиков[48]. Возможно, эта игра была не оригинальной, нечто подобное было замечено и у Вираджури[49].

У Караджери влезание на дерево составляло особый обряд посвящения, называемый «*марибуга*»: в то время как мужчины запевали священную песню, посвящаемый влезал на дерево. Риддингтон рассказывает, что сюжет песни был связан с мифом о дереве, но Караджери забыли его значение[50]. Впрочем, о значении ритуала можно догадаться: дерево символизирует космическую ось, Древо Мира: влезая на

него, посвящаемый попадает на Небо. Возможно, имеется в виду восхождение, которое часто предпринимают шаманы во время своих обрядов посвящения. Так, во время «*бора дес чепара*» происходит следующий обряд: молодое дерево зарывается в землю корнями вверх и вокруг него устанавливаются несколько очищенных от коры и окрашенных охрой деревьев, связанных между собой полосами коры. На перевернутое дерево усаживается шаман, изо рта которого свисает веревка. Он изображает Высшее Существо, Маамбу. Существует верование, что ночью он поднимается на Небо, чтобы увидеть Маамбу и обсудить с ним дела племени. Шаманы показывают посвящаемым кристалл кварца, который, как они утверждают, получен ими от Маамба[51].

Подъем на небо по дереву и способность летать, полученная от кристалла кварца, — таков специфический шаманский сюжет, довольно частый в Австралии, но встречающийся и в других странах[52]. Мы займемся этим сюжетом более подробно, когда обратимся к шаманским посвящениям. Отметим однако, что символика восхождения в том виде, в каком она выражена в подбрасывании новичков в воздух и влезании на деревья, определяет некоторые австралийские обряды посвящения, связанные с наступлением половой зрелости. Из сказанно-

го можно сделать два вывода: 1) в прошлом Высшие Небесные Существа, по-видимому, играли важную роль в посвящении, так как обряды восхождения носят архаический характер и их первоначальное значение почти полностью утрачено; 2) шаманы получают свою магическую власть от Небесных Существ, сами часто изображают их в обрядах, и именно они открывают неофитам традиции, установленные Божественными Существами, которые сейчас удалились на Небо. Другими словами, символика восхождения; присутствующая в обряде взросления, призвана показать, что в старые времена существовала более тесная связь между Богами и ритуалом посвящения.

Коллективное посвящение и возрождение

Племена, о которых мы сейчас говорили, из болезненных процедур практикуют в качестве испытания в обряде посвящения только удаление переднего зуба. Но в большей части Австралии специфическим племенным обрядом является обрезание, за которым со временем может последовать и новая операция — рассечение (*subincision*). В Австралии засвидетельствованы и другие операции: татуировка, вырывание волос, надрезание кожи на спине. Поскольку обрезание и рассечение несут в себе довольно сложное

значение и открывают религиозные ценности, связанные с кровью и сексуальностью, мы обратимся к ним в следующей главе. Намеренно, чтобы не усложнять изложение, мы до сих пор особое внимание уделяли символике смерти в обряде посвящения.

Но очевидно, что эта обрядовая смерть в то же время ведет к межплеменному празднику и дает толчок к возрождению коллективной религиозной жизни. Таким образом, обряды посвящения у австралийских племен вписываются в космическую мистерию. Мужчины, уже прошедшие посвящение, и новички покидают привычную обстановку общего поселения и начинают новую жизнь в священной выгородке или в лесной чаще, где воспроизводят изначальные события, мистическую историю племени. Воспроизводство мифов, как мы видели, предполагает возврат ко «Времени снов» — времени, освященном мистическим присутствием Божественных Существ и Предков. С нашей точки зрения не так уж важно, что Высшие небесные Существа не всегда выходят на первый план в обрядах посвящения, равно как и то, что у некоторых племен их роль передана Предкам или другим мистическим фигурам, подчас имеющим «демоническую» окраску. Важно то, что эти сверхчеловеческие Существа, какова бы ни была их структура,

представляют в глазах племени мир трансцендентный и сакральный. Имеет значение и то, что коллективные обряды посвящения воспроизводят мифологическое время, когда эти Божественные Существа были заняты созданием и обустройством Земли. И посвящение производят сами эти Существа, или оно осуществляется в их присутствии.

Поэтому мистическая смерть неофитов не несет в себе отрицательного заряда. Напротив, эта смерть в детстве, вне сексуальности, в неведении, в общем состоянии непосвященности — повод для тотального возрождения Космоса и племенной общности. Ибо, повторяя свои творческие деяния, Боги, Герои-просветители, мистические Предки вновь появляются и действуют на Земле. Мистическая смерть детей и их пробуждение являются частью грандиозного повторения Космогонии, антропогонии и всего сущего, что характеризовало первоначальную эпоху «Времени снов». Посвящение вкратце повторяло священную историю племени, а в конечном счете — священную историю Мира. И это повторение вновь освящало весь Мир. Дети «умирали» в состоянии неведения и возрождались в новом мире, который открывался перед ними, благодаря знаниям, полученным при посвящении, как священное творение Сверхъестественных Существ.

Запомним это обстоятельство, которое составляет основной мотив, пронизывающий все аспекты посвящения: испытание смертью и воскресение не только коренным образом изменяет онтологическое состояние неофита, но и открывает ему сакральность человеческого существования и Мира, великую тайну, общую для всех религий, а именно, что человек, Космос, все формы жизни созданы Богами или Сверхчеловеческими Существами. Все это открывают ему «мифы начала». Они учат понимать происхождение вещей и то, что сам он является созданием Другого, его жизнь — результат того или иного ранее происходившего события, следствие ряда мифологических историй, в общем — «священной истории». Человек принадлежит «священной истории», которая сообщается только посвященным: именно это открытие является отправной точкой развития различных религиозных форм.

---

1 A W Howitt, The Native Tribes of South-East Australia London, 1904, p 512

2 Hutton Webster, Primitive Secret Societies A Study in Early Politics and Religion New York, 1908, p 139, note 2

3 A W Howitt, op cit , p 516, f

4 У большинства австралийских племен столб имеет важную ритуальную функцию в направлении его падения обычно производят церемонию «*бора*», cf R H Mathews

«The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe» //Journal of the Royal Anthropological Institute, XXIV, 1895, 411–427, XXV, 1896, 319–339 //, p 327

5 R H Mathews, The Bora (первая статья), p 422

6 R H Mathews, The Bora (вторая статья), p 325

7 Ibid (первая статья), p 414, f

8 Ibid (первая статья), p 418

9 P E Worms, Djamar the Creator //Anthropos, 45, 1950, 641–658 //, p 651, note 80 Такое обрядовое поведение характерно для всех народов с архаической культурой В Австралии посвященный, участвующий в обряде, «отдает себе отчет, как и все присутствующие, что он не является самим собой он великий герой "лучших времен', получивший эту роль всего на несколько минут» (cf A P Elkin, Aboriginal Men of High Degree Sydney, 1964, p 13

10 M Eliade, Le Mythe de'l Eternel Retour Paris, 1949, p 60, f

11 Howitt, op cit, p 626

12 Howitt, op cit, p 526 У племени Вотжобалук неофитов также «поджаривают» перед огнем, cf Howitt, p 615 Огонь играет важную роль в обрядах посвящения и у других австралийских племен, cf B Spencer and F J Gillen, The Northern Tribes of Central Australia London, 1904, p 389 f, B Spencer and F J Gillen, The Arunta, I, p 295 f, W L Warner, A Black Civilization New York, 1937, p 325, F Speiser, Ueber Initiation in Australia und Neuguinea //Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Basel, 1929, S 56–258 //, p 216–218, Geza Roheim, The Eternal Ones of the Dream New York, 1945, p 113, f «Ритуальное поджаривание» используется также при посвящении колдунов, cf A P Elkin, Aboriginal Men of High Degree p 91 (у племени Каттанга), p 129 (у племени Метакуди)

13 Howitt, op cit, p 525, f Как выразился один наблюдатель с Кеип Йорк, посвящаемых «украли у их матереи», Donald F Thomson, The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York //The Journal of the Royal Anthropological Institute, LXIII, 1933, pp 453–537//, p 474

14 Howitt, op cit, p 530

15 Ibid, p 564, f

16 R H Mathews, The Burbung of the Wiradjuri Tribes // Journal of the Royal Anthropological Institute, XXV, 1896, p 295–312, XXVI, 1897, p 272–285//, I, p 307, f, II, p 272, f

17 Отметим, что этот уход Мунган–Нгоа на небо равно силен его превращению в «божество не у дел» (deus otiosus), феномен довольно часто встречающиися в первобытных религиях Cf M Eliade, Traiti d'Histoire des Religions Paris, 1949, p 53, f

18 Howitt, op cit, p 628, f

19 Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottenidee, Bd III Munster, 1931, S 621–623 Простота посвящения, т е отсутствие ритуальнои операции (обрезание и т п) характерна для некоторых племен северных территории См B Spencer, Native Tribes of the Northern Territory London, 1914, p 91, f, 115, f, 121, f Ф Шпаизер считает, что ритуалы посвящения на острове Мелвилл и северноии территории представляют собои оригинальную и самую древнюю в Австралии форму (cf Ueber Initiationen in Astralien und Neuguinea, S 59–71, 536)

20 Дорога, проиденная процессиеи от поселения до горы, соответствует тропинке, соединяющеи два круга священноu выгородки, cf Howitt, op cit, p 536

21 Howitt, op cit, p 543

22 B Spencer and F J Gillen, The Arunta, I, p 187, cf Donald F Thomson, The Hero Cult, Initiation and Totemism on

Cape York, p 488, Ralf Piddington, Karadjeri Initiation // Oceania, III, 1932–1933, p 46–48//, p 70, f

23 Howitt, op cit, p 557

24 Ibid, p 559

24 Ibid, p 527–562

26 Ibid, p 585, f

27 R H Mathews, The Burbung of the Wiradjuri Tribes, p 311

28 Ibid, p 297

29 A L P Cameron, On Some Tribes of New South Wales // Journal of the Royal Anthropological Institute, XIX, 1885, p 344, f //, p 357–358; Howitt, op cit, p 588–589, K L Parker, The Euahlayi Tribe London, 1905, p 62–64

30 Howitt, op cit, p 596

31 B Spencer and F J Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p 343, 347, 366

32 Howitt, op cit, p 508 Другие примеры см M Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase Paris, 1951, p 134, f

33 Howitt, op cit, p 587–588

34 Ibid, p 654

35 Ibid, p 674 О запрещении посвящаемым на Кеип Йорк пить днем, см Thomson, p 483

36 У племен Ямана, Халаквулуп и Селкнам посвящаемые должны пить через птичью кость Cf Joseph Haekel, Jugendweihe und Mannerfest auf Feuerland Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung //Mitteilungen der Osterreichischen Gesellschaft fur Anthropologie, Ethnologie und Prahistorie, LXXIII–LXXVII, Wien, 1947, pp 84–114//, S 91, 114

37 «Прежде чем отправиться к месту назначения, молодые люди должны пробраться через высокие травы и

кустарники, их заставляют влезать на небольшие деревья, чтобы испытать их физическую силу» John Nilles, The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea //Oceania, XXI, 1950, pp 25–65//, p 37

38 Joseph Haekel, loc cit, cf Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Bd II, Munster, 1929, S 949

39 W Schmidt, Ursprung , V, 1935, S 78, VI, 1937, S 132

40 Howitt, op cit, p 563 Другим ритуальным запретом является запрет дотрагиваться до тела пальцами, cf Thomson, op cit, p 483, W Schmidt, Ursprung , VI, S 132–133

41 *Ralf Piddington, Karadjeri Initiation, p 67*

42 Norman B Tindale, Initiation among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia // Oceania, VI, 1935, p 199–224//, p 222–223

43 Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p 365, W Lloyd Warner, A Black Civilization, p 260–285, R Piddington, Karadjeri Initiation, p 67, G Roheim, The Eternal ones of the Dream, p 13

44 Cf Tindale, op cit, p 220

45 Charles P Mountford Brown Men and Red Sand Melbourne, 1948, p 33

46 Spencer and Gillen, The Arunta, I, p 175, f О Питжанджара см Tindale, op cit, p 213

47 Howitt, op cit, p 609 У племени Арунта неофиты после обрезания обхватывают руками священный столб, cf Spencer and Gillen, The Northern Tribes , p 342 У некоторых кланов Арунта священный столб является символом «оси мира», cf Spencer and Gillen, The Arunta, I, p 378 f, а также E de Martino, Agnoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini //Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXII, 1951–1952//, pp 51–66

48. Howitt, op. cit., p. 631.

49. R.H. Mathews, The Burbung of the Wiradjuri Tribes. //Journal of the Royal Anthropological Institute, XXVI, 1897//, p. 277.

50. R. Piddington, Karadjeri Initiation, p. 79.

51. Howitt, op. cit., p. 581–582. О магической веревке австралийских колдунов, см. A.P. Elkin, Aboriginal Men of High Degre, p. 64.

52. См некоторые примеры в: M. Eliade Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, p. 125, f, 134, f.

Глава II

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ДОСТИЖЕНИЕМ ПОЛОВОЙ ЗРЕЛОСТИ, И ПЛЕМЕННЫЕ ПОСВЯЩЕНИЯ В ПЕРВОБЫТНЫХ РЕЛИГИЯХ (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

Испытания в обряде посвящения: трещотки и обрезание

В Австралии посвящения, связанные с возрастом половой зрелости, в качестве испытания включают не только удаление переднего зуба, но чаще всего обрезание, за которым через некоторое время следует новая операция — рассечение (*subincision*)[1]. Некоторые этнологи рассматривают обрезание в Австралии как относительно новый культурный феномен[2]. В. Шмидт и Ф. Шпайзер считают, что этот обычай был занесен в Австралию культурной волной, пришедшей из Новой Гвинеи[3]. Каково бы ни было его происхождение, обрезание представляет обряд, связанный с достижением возраста половой зрелости не только в Австралии, но во всей Океании и Африке, а также у некоторых племен Северной и Южной Америки[4]. В качестве обряда посвящения обрезание полу-

чило широкое, почти универсальное распространение. Мы не собираемся здесь заниматься всей этой комплексной проблемой, а ограничимся некоторыми ее аспектами, в частности, связью между обрядом обрезания и некоторыми религиозными реалиями.

Прежде всего следует указать на то, что в Австралии, как, впрочем, и в других названых странах, считается, что обрезание производят не люди, а божественные или «демонические» Существа. Обрезание не является прямым повторением акта, установленного Богами или Героями в мифические времена, хотя и предполагает их действенное присутствие. У племен Арунта женщины и дети верят, что шум трещоток — это голос Великого Духа Тваньирака, который пришел забрать мальчиков. Действительно, в момент обрезания мальчикам дают в руки трещотку (*чурингу*)[5]. Это означает, что сам Великий Дух собирается совершить операцию. Арунта представляют себе, что церемония происходит следующим образом: Тваньирака, который пришел забрать подростков, требует, чтобы мальчика поставили перед ним, и говорит ему: «Посмотри на звезды!» Когда тот поднимает глаза, Великий Дух отрезает ему голову. На следующий день, когда голова уже начинает разлагаться, он возвращает ее и воскрешает мальчика[6]. У племен Питжанджара во вре-

мя церемонии из леса появляется неизвестный человек, он обрезает новичков и немедленно исчезает[7]. У Караджери новичка обрезают, когда он сидит с завязанными глазами и заткнутыми ушами. Сразу же после операции ему показывают трещотку, а затем, когда кровь на ране сворачивается, он видит инструменты из кремня, которыми производилось обрезание[8]. У племени Киката обрезание делают под звук трещоток, заслышав который, испуганные женщины и дети разбегаются[9]. Женщины племени Анула считают шум трещоток голосом Великого Духа Гнабайя; который заглатывает мальчиков, а затем выплевывает их посвященными[10]. Нет необходимости умножать примеры[11]. Во всех случаях обрезание представляется сакральным актом, исполняемым во имя Богов или Сверхчеловеческих Существ, воплотившихся в исполнителей или в их ритуальные инструменты. Шум трещоток перед или во время обрезания означает присутствие Божественных Существ. Вспомним, что у племен Юин, Курнаи и других племен Юго-Восточной Австралии, где обрезание не практикуется, центральным таинством посвящения является знакомство с трещоткой как с инструментом и голосом Бога или его сына, или его служителя. Отождествление шума трещотки с голосом Бога — очень древняя религиозная идея: ее находят у

племен Калифорнии и у Пигмеев Итури, то есть в зонах, относимых историко-культурной школой к *«ранней культуре»* (*Urkultur*)[12]. Что касается утверждения, что шум трещотки означает Гром, то эта идея особенно распространена среди жителей Океании, Африки, обеих Америк, а также в греческой античности, где *«ромбос»* (бубен) рассматривался как «Гром Загрея»[13]. Возможно, что в теологии и мифологии *трещотка* — один из самых древних религиозных атрибутов человечества. То, что на юго-востоке Австралии трещотки представлены в обрядах посвящения, осуществляемых под знаком Высших Небесных Существ, является еще одним доказательством архаичности этой формы посвящения[14].

Мы только что видели, что в австралийских церемониях обрезания *трещотки* означают присутствие Божества, осуществляющего операцию. И так как обрезание приравнивается к мистической смерти, то все считают, что неофит был убит этим Божеством. Впрочем, очевидно, что Божества, руководящие обрезанием, не принадлежат к классу Высших Небесных Существ юго-восточной Австралии. Они рассматриваются скорее как их сыновья или служители, или как мифические Предки племени. Иногда они предстают в виде животных. Мы считаем, что обрезание в австралийском обря-

де посвящения является частью мифологии более сложной, более драматичной и, очевидно, менее древней, чем мифология других форм посвящения, в которых отсутствует обрезание. Особенно поражает устрашающий характер Хозяев посвящения, о появлении которых возвещает звук трещотки.

Аналогичным образом протекают обряды за пределами Австралии. Божественные Существа, включающиеся в церемонию посвящения и заявляющие о своем приближении шумом трещоток, большей частью предстают в виде диких животных — львов и леопардов в Африке, ягуаров в Южной Америке, крокодилов и морских чудовищ в Океании. В культурно-исторической перспективе связь между животными — Хозяевами посвящения и трещотками можно считать доказательством того, что этот тип посвящения ведет свою родословную от древних обрядов охоты[15]. Особенно это касается африканских обрядов посвящения. И здесь обрезание приравнено к мистической смерти, а исполнители одеты в шкуры львов и леопардов — они воплощают Божественность в анималистической форме, которая впервые была принята в мифическое Время совершения ритуального убийства. Исполнители украшены когтями диких животных, а их ножи снабжены крюками. Они нападают на гениталии посвя-

щаемых, изображая намерение их убить. Обрезание символизирует разрушение детородных органов животными, осуществляющими посвящение. Исполнителей иногда называют «львами», а обрезание выражено глаголом «убивать». Но некоторое время спустя новички тоже одевают шкуры леопарда или льва, то есть они ассимилируют божественную суть животных посвящения и, как следствие этого, возрождаются в них[16].

Из африканского типа обрезания в обряде посвящения следует запомнить два главных элемента: 1) Хозяева посвящения — божества-животные, что позволяет предположить структурную принадлежность ритуала древней охотничьей культуре; 2) божества в виде диких животных воплощаются в исполнителей церемонии, которые, обрезая неофитов, их убивают; 3) эта обрядовая смерть отражена в изначальном мифе, в котором действует первобытное животное, убивающее людей и затем их воскрешающее. В конце мифа само животное погибает, и это событие, происходившее «*в то самое время*», ритуально воспроизводится при обрезании новичков; 4) неофит, «убитый» диким животным, воскресает, одев его шкуру, то есть становится одновременно и жертвой, и убийцей. Таким образом, посвящение равнозначно узнаванию этого мифического эпизода,

которое происходит благодаря тому, что неофит выступает и в виде жертвы и в виде самого животного, которое, в свою очередь, оказалось жертвой неких божественных сил[17]. Итак, в Африке, как и в Австралии, обрезание производилось Сверхъестественным Существом, воплощенным в исполнителе операции, а сам ритуал являлся воспроизведением древнего мифа. Все факты, касающиеся обрезания, ритуальной функции трещоток и Сверхъестественных Существ, совершающих операцию, указывают на наличие мифически-обрядовой темы, основной смысл которой можно резюмировать следующим образом: а) Мифические Существа, отождествляемые с трещотками или проявляющиеся посредством трещоток, убивают, поедают, заглатывают или сжигают посвящаемых; б) последние воскресают, но уже измененными до состояния «нового человека»; в) Мифические Существа могут проявляться и в виде животного, в соответствии с анималистической мифологией; г) их судьба, в общем, идентична судьбе неофитов[18], потому что, будучи на Земле, они сами погибали и воскресали, давая жизнь новой форме существования. Здесь перед нами мифически-обрядовая тема, значение которой существенно для понимания феномена посвящения, с которой мы постоянно будем сталкиваться в процессе нашего исследования.

Страдание, вызванное обрезанием, — операция иногда оказывается чрезвычайно болезненной — это изображение обрядовой смерти при посвящении. Но ужас, переживаемый мальчиками, имеет религиозную природу — он возникает из-за страха быть убитым Божественным Существом. Но все то же Божественное Существо воскрешает мальчиков, которые больше не возвращаются к своей детской жизни, но приобщаются к жизни высшего порядка, потому что теперь они открыты для познания, святости и сексуальности. Связь между посвящением и половой зрелостью очевидна — непосвященные приравниваются к детям и молодым девушкам, их считают неспособными к познанию, а детей непосвященных родителей часто не принимают в клан[19]. У африканских народов Магванда и Бапеди руководители посвящения обращаются к новичкам с такими словами: «До сих пор вы были во мраке детства; вы были как женщины и ничего не знали!»[20] Очень часто, особенно в Океании и Африке, посвященная молодежь после обрезания пользуется большой сексуальной свободой[21]. Но речь не идет о сексуальной свободе в современном ее понимании, то есть неосвященной и безграничной. Как все жизненные функции, сексуальность в до-современном обществе несла в себе элемент сакральности. Она была способом участвовать в глав-

ном таинстве жизни и плодородия. Благодаря посвящению новичок допускался к сакральному, он теперь знал, что мир, жизнь и плодородие являются священными реалиями, ибо они созданы Божественными Существами. Вот почему быть введенным в сексуальную жизнь означало для новичка возможность участия в священном таинстве Мира и человеческого существования.

Символика рассечения (subincision)

Как уже было сказано, в Австралии вслед за обрезанием, осуществляемым в обряде посвящения, с некоторым интервалом — пять-шесть недель у Арунта, два-три года у Караджери — следует еще одна операция — рассечение полового органа (*subincision*). Эта таинственная операция ставит перед этнологами и психологами немало проблем, которых мы здесь не собираемся касаться. Мы поговорим лишь о двух религиозных значениях операции: первое из них связано с идеей бисексуальности, второе — с религиозной идеей крови. И. Винтхойс указывает, что цель операции — символическое придание посвящаемому женского полового органа, цель которого — сделать его похожим на божества, которые, как считает этот автор, были бисексуальными[22]. Сразу же напомним, что бисексуальность божеств не входила в пласт

древней австралийской культуры — древних австралийских Богов вообще называли «Отцами». В первобытных религиях бисексуальность неизвестна, сама концепция божественной бисексуальности представляется относительно новой. В Австралию она, возможно, была принесена волнами меланезийской и индонезийской культур[23]. Но есть в гипотезе Винхойса момент, достойный внимания, — это идея божественной тотальности, идея, принятая во многих первобытных религиях. Она предполагает сосуществование в одном Божественном Существе всех божественных атрибутов, а значит, не исключает совмещения обоих полов[24].

Что касается символической трансформации новичка в женщину, то такая символика в Австралии почти не наблюдалась. У. Е. Рот отмечал, что в Центральном Квинсленде племена Питта-Питта и Боу-Биа уподобляли рану, полученную посвящаемым при рассечении полового члена, женскому половому органу и называли неофита, прошедшего эту операцию, «тот, у кого есть женский половой орган»[25]. Изучая культ Кунапипи на севере Австралии, Р. М. Берндт дает похожую интерпретацию: «Символически, неофит обладает после операции мужским и женским половыми органами, необходимыми для оплодотворения»[26]. Однако, в этом последнем примере

речь несомненно идет о более новой идее, пришедшей в Австралию из меланезийской культуры, так как большинство австралийских племен не знали зависимости полового акта и зачатия[27].

Заметим, что ритуальная трансформация неофита в женщину во время посвящения весьма распространена в различных культурах. Так, у Массаев, Нанди, Нуба и других африканских племен неофитов переодевают девушками, а у южноафриканского племени Сотхо девушки во время посвящения носят мужскую одежду[28]. Новички, проходящие обряд посвящения в общество Ариори на Таити, одеваются женщинами[29]. В. Шмидт[30] и П. Вирце[31] утверждают, что ритуальное превращение в женщину практикуется при обряде посвящения в Новой Гвинее, а Хаддон обнаружил то же в Проливе Торреса[32]. Когда подростки живут в лесу, они обычно ходят нагими, что можно интерпретировать как символ асексуальности неофита. Религиозный смысл всех этих обычаев кажется нам следующим: они дают больше шансов получить качества, характерные для нового существа, объединив в нем мужские и женские признаки, и таким образом достичь символической *тотальности*. В мифическом мышлении прежде, чем стать индивидуальным, необходимо стать *то-*

тальным. Двуполость рассматривается как высшее состояние по отношению к каждому полу в отдельности, ибо оно воплощает тотальность, а следовательно — совершенство. Но в Австралии и в соседних регионах основной целью операции рассечения является получение свежей крови. Кровь — универсальный символ силы и оплодотворения. В Австралии, как и в других местах, новичков окрашивают красной охрой — заменителем крови, или опрыскивают свежей кровью. Так, у племени Диейри мужчины вскрывают вены и выпускают кровь на тела неофитов, чтобы одарить их смелостью[33]. У Караджери, Итшимунди и других австралийских племен неофиту дают пить кровь[34]. Этот обычай встречается также в Новой Гвинее, где ему дают следующее объяснение: вместе с мужской кровью новичок получает силу, потому что та кровь, которой он обладал до сих пор, была исключительно кровью его матери[35]. В этом последнем примере мы имеем дело с двумя разными, но совместимыми идеями: 1) утробный плод питается материнской кровью, и у ребенка кровь его матери; 2) следовательно, посвящение, которое окончательно отрывает мальчика от матери, должно дать ему мужскую кровь. На северо-востоке Новой Гвинеи во время посвящения практикуют надрезание

полового органа — операция, заменяющая рассечение; новичкам объясняют, что таким образом у них удаляют кровь их матерей, чтобы они могли стать сильными и красивыми[36]. У Вангла-Папуа с архипелага Бисмарка материнскую кровь удаляют, прокалывая нос, что заменяет операцию над гениталиями[37]. Аналогичный обычай встречается у Куманов Новой Гвинеи, где основная операция посвящения состоит в прокалывании носовой перегородки кандидата. Как объяснял один туземец Джону Ниллсу, «это делают для удаления дурной крови, собравшейся со времени, когда он находился в материнском чреве; эта кровь — его женское наследство»[38]. М. Ф. Эшли-Монтегю предлагает свой вариант объяснения этого феномена. Как считает этот ученый, мужчины заметили, что женщины избавляются от дурной крови при менструациях, и они попробовали их имитировать, нанеся рану мужским гениталиям, которая должна была сделать мужской половой орган похожим на женский[39]. Таким образом, речь идет не об избавлении от материнской крови, а об обновлении крови путем периодического ее удаления, как это происходит у женщин. И операция рассечения позволяет мужчинам получать определенное количество крови, периодически открывая свои раны, что

происходит в особенно важных обстоятельствах, в частности, при посвящении[40].

Феномен рассечения слишком сложен, чтобы его можно было обсудить на нескольких страницах. Но один факт непосредственно относится к нашей теме: неофита посвящают в тайну крови; ему открывают связи — одновременно мистические и физиологические, привязывающие его к матери, и предлагают ему обряд, который сделает из него мужчину. Поскольку женскую кровь новичок получил от матери во время его утробного питания, на него накладывают множество пищевых запретов. Мистическая связь между пищей, кровью и сексуальностью составляет специфический меланезийский и индонезийский мотив посвящения[41], но он встречается и в других местах. Следует запомнить главным образом то, что неофит выходит из этих кровавых увечий радикально переродившимся. В религиозном плане все эти операции находят свое объяснение и оправдание, ибо идея возрождения — это религиозная идея. Не следует заблуждаться по поводу некоторых пыток и увечий, получаемых при посвящении. Не стоит забывать, что на уровне первобытной культуры, как и на уровне культур более развитых, преувеличение, странность, чрезмерность обычно использовались для того, чтобы полнее выявить трансцендентность Духа.

Посвящение на Огненной Земле

Допуск к духовной жизни, являющейся первым следствием посвящения, провозглашен множеством символов возрождения и нового рождения. Так, очень часто встречается обычай — давать неофиту новое имя сразу после посвящения. Это очень древний обычай — его находят еще у племен юго-восточной Австралии, впрочем, он распространен повсеместно[42]. Во всех досовременных обществах имя тождественно жизни индивидуума в качестве духовного существа. Символика посвящения как нового рождения относится к самым первобытным племенам, таким, как Ямана и Халаквулуп на Огненной земле, у которых обряды, связанные с достижением половой зрелости, очень просты. Действительно, после исследований патера Гузинде и В. Копперса, посвящение у племен Ямана и Халаквулуп представляется скорее моральными и религиозными уроками, чем более или менее драматичными испытаниями. Девочки проходят посвящение совместно с мальчиками, хотя уроки, осуществляемые наставниками — мужчинами и женщинами, — проходят раздельно. В. Шмидт считает такое коллективное посвящение обоих полов наиболее древней из существующих форм и подчеркивает, что оно не включает никаких телесных операций и ограничи-

вается рассказами о Высшем Существе[43]. Он же высказывает мнение, что посвящение племен Ямана и Халаквулуп — еще более древняя форма, чем у австралийского племени Курнаи, так как они не практикуют разделение полов[44].

Мы не собираемся обсуждать ни эту хронологическую проблему, ни вопрос, отражает ли чрезвычайная простота обряда посвящения у Ямана и Халаквулуп степень их первобытности или, напротив, объясняется процессом деградации. Нам важно найти у этих племен разработанный сценарий посвящения, уже содержащий темы изоляции, мистической смерти, воскресения и узнавания Высшего Существа. Посвящение развертывается вдали от деревни; обряд, на котором в 1922 году присутствовали Гузинде и Копперс, происходил «в безлюдном месте на острове Наварино»[45]. Мальчиков отделяли от родителей, прежде всего от матерей, и передавали под присмотр опекунов. Они должны были соблюдать определенную физическую и нравственную дисциплину, их знакомили со структурой обрядовых испытаний — новички должны поститься, сохранять определенное положение тела, говорить очень мало и тихо, смотреть в землю и, особенно, долго бодрствовать. О том, что посвящение у Ямана приравнивается к возрождению, говорит тот факт, что В. Копперс, участвовавший в обряде, получил

новое имя — указание на то, что он «заново родился» в племени[46]. По сведениям, которые приводит Гузинде, посвящение у Ямана включает ряд моментов, сообщаемых лишь посвященным. При этом важную роль играет злой Дух Иетайта — Дух Земли, который, по поверьям, поедает людей. Иетайта, представленный на церемонии одним из наставников, раскрашен красной и белой краской. Появляясь из-за занавеса, он нападает на новичков, бьет их, подбрасывает в воздух и т. д.[47] Наставники соблюдают строжайшую тайну относительно всего, что касается Иетайта, его поведения и вообще всего, что происходит в хижине. Правда, во время всего периода посвящения наставники постоянно намекают на Высшее Существо, Ватауинейва, которого считают основателем обряда, но роль Иетайта в ритуальном смысле более драматична. Часто этим двум сверхъестественным персонажам приписывается равная сила. Можно предположить, что прежде, чем стать Духом Земли, каковым он сегодня является, Иетайта был Мифическим Предком племени[48] и, следовательно, главным руководителем посвящения, а его агрессивный характер повлиял на особенности праздника «Мужских сообществ» племени Селкам.

Действительно, у племени Селкнам посвящение, связанное с возрастом половой зрелос-

ти, уже давно трансформировалось в тайный и исключительно мужской обряд[49]. Как рассказывает изначальный миф, женщины племени под предводительством Кра — могущественной колдуньи, Женщины-Луны, терроризировали мужчин. Им это удавалось потому, что они обладали способностью превращаться в «духов», то есть умели делать и использовать ритуальные маски. Но супруг Кра, Кран — Мужчина-Солнце, однажды открыл секрет женщин и поведал о нем мужчинам. В гневе они перебили всех женщин, оставив в живых только маленьких девочек, и с тех пор мужчины устраивают тайные обряды с использованием масок, чтобы в свою очередь пугать женщин. Праздник посвящения продолжается от трех до шести месяцев, и во время церемонии злой женский дух Ксалпен мучает неофитов и убивает их, но другой дух, могущественный колдун Олим, их воскрешает[50].

На Огненной Земле, как и в Австралии, отмечается тенденция к все большей драматизации обрядов взросления, особенно к усилению устрашающих моментов в сценариях обрядовой смерти. Но усиление драматизации обрядов и появление захватывающих, можно сказать, сенсационных мифологических подробностей делается отнюдь не во имя Высших Существ. Напротив, эти нововведения имеют

целью уменьшить значимость Высших Существ и почти полностью избавиться от их активного участия в обряде. Их вытеснили «демонические» существа и мифологические фигуры, так или иначе связанные со страшными, но ключевыми моментами истории человечества. Эти существа открыли священные тайны и социальные отношения, радикально изменившие образ жизни людей и, следовательно, их религиозные и общественные нормы. Хотя и сверхъестественные, эти мистические существа *«в то время»* вели жизнь, в чем-то сравнимую с человеческой жизнью: они знали волнения, конфликты, драмы, агрессивность, страдание и смерть. Пройдя через все эти испытания *впервые на Земле*, они заложили основы теперешнего образа жизни людей. Посвящение открывает новичкам эти доисторические события, и обряд посвящения воспроизводит наиболее драматические события мира.

Феномен такой драматической разработки ритуала посвящения становится еще более очевидными, если покинуть Австралию и Огненную Землю и обратиться к религиям Меланезии, Африки и Северной Америки. Обряды становятся все более сложными и разнообразными, испытания более болезненными, физическое страдание достигает уровня пытки, сама агрессивность ритуала разлучения мальчика с

матерью внушает мысль о мистической смерти. Так, у готтентотов новичок может оскорбить и даже ударить свою мать[51], и это будет знаком того, что он освободился от ее опеки. В некоторых местах проживания Папуа неофит топчет тело своей матери и, ставя ногу ей на живот, подтверждает факт своего отделения[52].

Инсценировка смерти в обряде посвящения

По мере развития обряды посвящения, связанные со смертью, приобретают характер подлинно драматических инсценировок. В Конго и на Кот Лоанго мальчикам от десяти до двенадцати лет дают питье, выпив которое, они теряют сознание. Тогда их относят в джунгли, чтобы сделать обрезание. Бастиан рассказывает, что их «хоронят в доме идолов», и, пробуждаясь, они не помнят прежнюю жизнь. Во время пребывания в джунглях их раскрашивают белой краской (несомненное указание на то, что они стали тенями), посвящают в тайные традиции племени и обучают новому языку[53].

Отметим некоторые характерные моменты: смерть, символизируемая потерей сознания, обрезанием и захоронением; забвение прошлого, приравнивание новообращенных к теням, обучение новому языку. Каждый из этих моти-

вов можно найти в многочисленных обрядах взросления — в Африке, Океании и Америке. Не имея возможности перечислять все примеры, напомним несколько случаев забвения неофитами жизни, предшествовавшей посвящению. В Либерии, когда неофиты, якобы убитые Лесным Духом, воскресают к новой жизни, их татуируют и дают им новое имя, чтобы они полностью забыли свою прошлую жизнь. Они не узнают больше свою семью и друзей, они даже не помнят собственного имени и ведут себя так, как будто забыли элементарные правила поведения, например, как надо умываться[54]. Посвященные в некоторые тайные общества Судана забывают свой родной язык[55]. Новообращенные Макуа, проведя несколько месяцев в шалаше вдали от деревни, получают новое имя; их близкие их больше не узнают. Как выразился Карл Вейль, сыновья умерли для своих матерей[56]. Забвение — это символ смерти, но его можно интерпретировать как возвращение в раннее детство. Так, например, у племен Патасива из западного Серама женщинам показывают окровавленные копья, которыми Дух убил мальчиков. И когда новообращенные возвращаются в деревню, они ведут себя как новорожденные, которые не умеют говорить[57]. Цель такого поведения — объявить перед всей общиной, что неофиты — «новые существа».

Драматургию некоторых обрядов легче понять, когда располагаешь точными и подробными описаниями. Гюнтер Тессман дает такое описание обряда посвящения у племени Пангве. За четыре дня до церемонии неофитов отмечают знаком, который называется «обреченные на смерть». В день праздника им дают выпить рвотное, и тот, кого вырвало, должен пройти через деревню под крики: «Ты должен умереть!» Затем новичков отводят в дом, наполненный муравейниками, продолжая кричать: «Сейчас тебя убьют! Сейчас ты умрешь». На некоторое время мальчиков оставляют в доме «на съедение муравьям». Затем наставники приводят их в хижину в джунглях, где в течение месяца они живут совершенно голые в полной изоляции. Чтобы ни с кем не встретиться, они предупреждают о своем присутствии постукиванием по инструменту, напоминающему ксилофон. Через месяц их красят в белый цвет и разрешают вернуться в деревню для участия в танцах, но спать они должны в той же лесной хижине. Им запрещают есть в присутствии женщин, так как, — пишет Тессман, — «мертвые, естественно, не едят». Неофиты покидают джунгли только через три месяца. У южных Пангве обряд еще более драматичен. Яму, представляющую могилу, прикрывают глиняной маской. Яма символизирует утробу

Божества, и новички проходят над ней, что означает их новое рождение[58].

Перед нами вполне разработанный сценарий, включающий многие фазы: обречение на смерть; смерть, символизируемая изоляцией в джунглях и ритуальной наготой; имитация поведения призраков, так как новички, как предполагается, находятся в «другом мире» и приравнены к мертвым; наконец, обряд нового рождения и возвращение в деревню. Возможно, многие африканские и другие народы, известные в настоящее время, знают столь же разработанные сценарии посвящения. Но исследователи, особенно те, кто работал в XIX веке, не всегда приводят подробности. Чаще всего они довольствуются упоминанием, что речь идет об обряде смерти и воскресения.

В Африке можно встретить и другие обряды посвящения, в которых драматический элемент очень существен. Вот, например, свидетельство Тордея и Джойса об обрядах возмужания у Бушонго: в длинной траншее готовят несколько ниш, в которых прячутся четверо мужчин, изображающих леопарда, воина, кузнеца и обезьяну. Мальчиков заставляют перейти траншею. Когда на них нападают спрятавшиеся мужчины, они от испуга падают в яму с водой. Второй обряд, называемый Ганда, вызывает у новичков еще больший страх. В тран-

шее прячется человек, который с силой сотрясает несколько столбов, верхушки которых видны издалека. Посвящаемые думают, что в траншее на человека напали духи, и он борется с ними за свою жизнь. И действительно, из траншеи выходит человек, обрызганный козьей кровью, делая вид, что он тяжело ранен и еле держится на ногах. Он падает на землю, остальные мужчины отскакивают от него подальше. Затем новичкам предлагают по очереди войти в траншею. Но они так напуганы, что умоляют избавить их от этого испытания. Король Найми, являющийся и распорядителем обряда, соглашается освободить их за выкуп[59].

В данном случае речь идет об инсценировке страшного испытания, в котором проверяется смелость неофитов. Возможно, такой обряд возмужания возник под влиянием обрядов посвящения в тайные общества, очень распространенные в Африке. Подобное влияние можно предположить всюду, где в обряде, носящем столь драматический характер, участвуют маски. Вот, например, как происходит обряд посвящения у племени Элем (Новая Гвинея). Пока мальчиков, достигших десятилетнего возраста, изолируют в Доме Мужчин, деревню захватывают мужчины в масках — гонцы, бегущие перед Горным Богом Коваве[60].

Потрясая трещотками в ночи, маски буквально наводят ужас на всю деревню. Они имеют право убивать всех непосвященных, пытающихся их опознать. В это время другие мужчины делают запасы пищи, особенно свинины. Когда же появляется Кованве, все убегают в лес. Туда приводят и мальчиков. Из темноты они слышат голос Кованве, который открывает им священные тайны и угрожает смертью каждому, кто посмеет их разгласить. Затем посвящаемых запирают в хижинах и подвергают пищевым табу. Всякие отношения с женщинами запрещены. Если в исключительных случаях мальчик покидает хижину, он не имеет права разговаривать[61]. То, что посвящение состоит из нескольких этапов, указывает, что в Новой Гвинее сильны влияния тайных обществ. Об этом же говорит и сама атмосфера обряда возмужания: появление масок и внушаемый ими ужас.

Превосходный пример обряда посвящения, разработанного как драматический сценарий, дает обряд Нанда, который некогда осуществлялся в отдельных районах Фиджи. Ритуал начинался с постройки далеко от деревни каменной выгородки длиной до тридцати метров и шириной до пятнадцати. Высота каменной стены достигала одного метра. Название постройки «Нанда» буквально означало «постель»[62].

Можно пренебречь некоторыми аспектами церемонии — ее отношением к мегалитическим постройкам бронзового века, равно как и изначальным мифом, в соответствии с которым Нанда сообщалась с Предками с помощью двух чужаков. Они были маленькие, очень черные, лицо одного было окрашено в красный, другого — в белый цвет. Нанда, по-видимому, представляла священную территорию. Два года отделяют ее строительство от первого посвящения, и два года проходят между ним и вторым посвящением, после которого неофитов, наконец, считают «мужчинами». За некоторое время до второго посвящения его организаторы собирают большие запасы пищи и строят хижины рядом с Нандой. В назначенный день новички, ведомые жрецом, гуськом направляются к Нанде, в одной руке у них палка, в другой копье. У стены их ждут пожилые мужчины, которые встречают их пением. Новички бросают оружие к их ногам — как дар — и тотчас скрываются в хижинах. На пятый день они вновь в сопровождении жреца идут к священной выгородке, но, подойдя к стене, больше не находят там стариков. Тогда их вводят в Нанду. Пораженные, они «видят перед собой ряд трупов, облитых кровью, со взрезанными животами и внутренностями, вывалившимися наружу». Жрец идет по трупам, и перепуганные

неофиты следуют за ним, пока не достигают противоположной стороны выгородки, где их ждет главный жрец. «Вдруг он издает рычание, при звуке которого мертвые вскакивают на ноги и бегут к реке, чтобы смыть кровь и нечистоты, которыми они били покрыты»[63]. Мужчины представляют предков, воскресших благодаря таинственной силе, которой управляет главный жрец, но которая распространяется на всех посвященных. Цель инсценировки не только напугать новичков, но и показать им, что в священной выгородке происходит тайна смерти и воскресения. И главный жрец открывает неофитам тайну — за смертью всегда следует воскресение.

Этот пример прекрасно показывает ту важную роль, которая отводится Предкам в обрядах взросления. Можно сказать, что речь идет о периодическом возвращении мертвых к живым специально для посвящения молодежи. Эта мифически-религиозная тема широко распространена во всем мире, ее можно встретить в доисторической Японии и у древних германцев[64]. В данном случае для нас важно, что к идее смерти и воскресения, основополагающей для всех форм посвящения, добавляется еще одна: возвращение Предков. Как мы увидим, эта вторая идея призвана сыграть основную роль при посвящении в тайные общества.

Заглатывание чудовищем

Инсценировки, о которых мы только что рассказывали; вызывающие у новичков страх, ужас и другие сильные эмоции, должны рассматриваться как испытания. Мы уже приводили некоторые примеры достаточно жестоких испытаний; их число и разнообразие несомненно более значительны. В Юго-восточной Африке наставники безжалостно избивают посвящаемых, которые не должны показывать, что им больно[65]. Некоторых мальчиков иногда забивают до смерти. Матери сообщают об этом только после возвращения неофитов из леса[66]. Ей говорят, что ее сына убил Дух[67], или, как все новички, он был проглочен чудовищем, но ему не удалось выбраться из его живота. Пытки — это эквивалент ритуальной смерти. Удары, укусы насекомых, зуд, расстройство пищеварения, вызванное некоторыми ядовитыми растениями, — все эти многочисленные виды испытаний означают, что неофит не просто убит мифическим Животным, осуществляющим посвящение, но что он разорван на куски, разжеван у него в пасти и «переварен» в желудке.

Уподобление обрядовых пыток страданиям неофита, проглоченного и «переваренного» Чудовищем, подтверждается символикой хижины, в которой изолируют мальчиков. Хижи-

на как бы представляет тело и открытую пасть морского Чудовища[68] — крокодила или змеи[69]. В некоторых районах Серама отверстие, через которое новички проникают в хижину, называют «пасть змеи». Быть запертым в хижине равносильно тому, чтобы быть запертым в утробе Чудовища. На острове Роок, когда новобранцев изолируют в лесных хижинах, люди в масках сообщают женщинам, что их детей сейчас пожирает ужасное Существо по имени Марсаба[70]. Иногда проникновение посвящаемого в тело Чудовища разыгрывается, как настоящая театральная постановка. У некоторых племен юго-востока Австралии новичок спит во впадине или яме, а перед ним помещают разрубленный надвое кусок дерева, символизирующий челюсти Змеи — распорядителя обряда[71].

В Новой Гвинее символика хижины особенно красноречива. Для обрезания мальчиков там строят специальную хижину в виде чудовища Барлуна, которое собирается проглотить неофитов[72]: она представляет «живот» и «хвост» животного[73]. Вход новичка в хижину равнозначен его проникновению в живот чудовища. У племени Нор-Папуа (северный берег Новой Гвинеи) неофита проглатывает, а затем выплевывает Дух, голос которого похож на звук флейты. Внешне дух изображается в виде масок и маленьких шалашей из листьев, в которые про-

никают кандидаты[74]. У племен Каи и Жабим хижины для посвящения имеют два входа: первый, довольно широкий, изображает пасть чудовища, другой, гораздо меньший, его хвост[75].

Существуют ритуальные входы в муляжи, похожие на морских чудовищ (крокодила, кита или большую рыбу). Так, например, у папуасов Новой Гвинеи из рафии делают чудовище по имени Каиемуну; во время посвящения мальчиков вводят в «живот» чудовища. Но в наши дни смысл посвящения утрачен, и мальчик может зайти внутрь Каиемуну до того, как его отец доведет работу над ним до конца[76].

Мы вернемся к символике проникновения в живот Чудовища, потому что этот мотив посвящения имел огромное распространение и постоянно возникал во многих культурных контекстах. Вообще символика хижины значительно сложнее, чем может показаться в наших первых примерах. Кроме утробы заглатывающего животного хижина посвящения представляет еще и материнское лоно[77]. Смерть неофита означает его возвращение в эмбриональное состояние. Это возвращение не чисто физиологического порядка, по существу оно космогоническое. Это не повторение материнской беременности и плотского рождения, но временное возвращение в виртуальный, космический мир, символизируемый ночью и темнотой, за

которым следует повторное рождение, тождественное «созданию мира»[78]. Потребность в периодическом повторении космогонических событий и в отождествлении человеческого опыта с великими моментами космогонии являются характерной чертой древнего, первобытного мышления.

Воспоминание о хижине посвящения, спрятанной в густом лесу, сохранилось даже в народных сказках европейских стран, где обряды возмужания давно прекратили свое существование. Психологи подчеркивают важность некоторых сохранившихся обрядов-архетипов, таких, как хижина, лес, мрак. Они выражают вечную психодраму насильственной смерти и последующего возрождения. Лес, чаща символизируют одновременно Ад и Космическую Ночь, смерть и мнимые ценности. Если хижина — это утроба чудовища, в которой неофит размалывается и переваривается, вместе с тем она и место, где он рождается заново. Символы обрядовой смерти и возрождения дополняют друг друга.

Как мы говорили, некоторые народы уподобляют изолированных в лесу новичков душам мертвых. Их часто натирают белым порошком, чтобы сделать похожими на призраков[79]. Они не едят своими руками, потому что мертвые этого не делают[80]. Так, например, в

некоторых районах Африки (племя Бабал и в области Итури)[81] и на Новой Гвинее[82] новички едят с помощью маленькой палки. На Самоа они пользуются такими палочками для еды до тех пор, пока рана после обрезания не заживет[83]. Пребывание среди мертвых обогащает неофитов новыми знаниями, ибо мертвые знают больше, чем живые. Культ Предков растет, в то время как образы Высших Небесных Существ почти исчезают из религиозной практики. Растет и ценность ритуальной смерти, не только как испытания в обряде посвящения, необходимого для нового рождения, но и как самоценная ситуация, позволяющая неофитам жить среди предков. Эта новая концепция приобретет большое значение в религиозной истории человечества. Даже в развитых обществах мертвые будут рассматриваться как хранители тайн и пророчеств, поэтическое вдохновение будут искать вблизи могил.

Ступени познания

Как мы видели, все формы посвящений, связанные с взрослением, даже самые элементарные, состоят в открытии неофиту священных, тайных знаний. Некоторые народы называют посвященных «те, кто знают»[84]. Кроме традиций племени неофитов учат новому языку, который послужит им для общения с себе подобными.

Особый язык — или по меньшей мере особая лексика — недоступный для женщин и непосвященных — показатель культурного феномена, который достигнет высшего расцвета в тайных религиозных обществах. Мы присутствуем при постепенном превращении сообщества посвященных в еще более закрытое братство с новыми обрядами вступления и множеством ступеней посвящения. Этот феномен уже намечался в самых древних культурах. Поскольку в нашем исследовании мы пока ограничились Австралией, то можем констатировать, что у некоторых племен посвящение взросления состоит из ряда отдельных обрядов, которые могут происходить с интервалом в несколько лет[85], и, более того, к ним допускают не всех неофитов. Там, где принято «рассечение», оно подчас происходит много лет спустя после обрезания и представляет собой новую ступень посвящения. У племени Диейри это, например, последний из пяти главных обрядов посвящения, и к нему допускаются не все посвященные[86]. У Караджери обряды растягиваются на весьма продолжительный срок, иногда доходящий до десяти лет. Причина столь продолжительных интервалов имеет религиозную подоплеку. Как объясняет Тиндал, «многие из наиболее важных частей ритуала открывают неофиту только спустя много лет, в зави-

симости от доверия к нему, и от его интеллектуальных способностей»[87]. Иначе говоря, допуск к религиозным традициям племени зависит от умственных качеств кандидата, его моральных устоев, его способности понять религиозные таинства.

Здесь мы находим объяснение возникновению тайных обществ, а также братств, объединяющих шаманов, колдунов и всякого рода мистиков. В общем, речь идет о простой и основополагающей идее: святое доступно каждому человеческому существу, включая женщин, но начальные знания о нем его не исчерпывают. Религиозные испытания и знания все более высокого уровня не могут принадлежать всем без разбора. Углубление религиозного опыта и знания требуют особого призвания, исключительной силы воли и ума. Чтобы стать шаманом или мистиком, простого желания недостаточно, нельзя подняться до высших уровней посвящения, не доказав свои духовные качества. В некоторых тайных обществах к высшим ступеням знания можно быть допущенным в обмен на богатые дары, но при этом не следует забывать, что богатство в первобытном мире — это знак отличия магического и религиозного порядка.

Сделанный нами обзор некоторых фактов показывает морфологическую сложность обря-

дов взросления. Мы видим, что по мере того, как посвящение перестает направляться Высшими Существами, а их место занимают Предки и Боги в зверином обличии, оно становится все драматичнее, а его основополагающая тема — смерть и воскресение — раскрывается в инсценировках все более волнующих и даже пугающих. В равной мере очевидно, что к относительно простым испытаниям посвящения — удалению переднего зуба, обрезанию добавляются все более мучительные; впрочем, цель у них всегда одна — убедить неофита в ритуальной смерти. Особое значение приобретает постижение святости крови и сексуальности. Тайна крови часто связана с тайной пищи. Бесчисленные пищевые табу несут двойную функцию — экономическую и духовную. Пройдя через обряды взросления, новички осознают священную ценность пищи и ее связь с взрослением. Теперь, чтобы прокормиться, они больше не зависят ни от матери, ни от пищи, добываемой взрослыми. Таким образом, посвящение равнозначно открытию святости, смерти, сексуальности и борьбы за существование. Настоящим человеком можно стать, только приняв на себя все параметры человеческого существования.

Проанализированные нами факты показывают возрастающую роль Предков, которых обычно представляют маски. В Австралии об-

ряды посвящения, связанные с достижением половой зрелости, происходят под руководством колдунов, в Новой Гвинее, Африке и Америке — жрецов или масок; очень часто их роль берут на себя члены тайных обществ, то есть представители Предков. Посвящения происходят теперь под эгидой «специалистов» — людей, имеющих некое религиозное призвание. Обучение новичков больше не поручается старикам, а все чаще и чаще — жрецам и членам тайных обществ. Самые важные религиозные аспекты — религиозный экстаз, тайны и чудеса «колдунов», отношения с Предками и т. п. открывают новичкам люди, которые сами обладают более глубоким религиозным опытом, полученным благодаря особому призванию или в результате очень длительного обучения. Из всего сказанного следует, что обряды посвящения, связанные с взрослением, все чаще будут представлять мистические традиции племени, идущие от колдунов, тайных обществ, ритуальных масок. Это скажется на углублении тайны и на увеличении числа уровней посвящения и постепенно приведет к духовному, социальному и политическому преобладанию меньшинства, прошедшего самые высокие уровни посвящения и являющегося исключительными обладателями доктрины, передаваемой им Предками.

В такой религиозной перспективе посвящение тождественно введению неофита в мифическую историю племени. Другими словами, кандидат узнает «*деяния*» Сверхъестественных Существ, которые во «Времена Снов» создали условия существования современного человека и все социальные, культурные и религиозные установления племени. Знать эту традиционную доктрину, в общем, означает представлять себе все приключения Предков и других Сверхъестественных Существ во времена, когда они жили на Земле. В Австралии эти приключения сводятся к длинным прогулкам, во время которых Существа «Времени Снов» совершают ряд поступков, а новички при посвящении должны повторить эти мистические маршруты. Таким образом, они воспроизводят события тех давних времен, которые для австралийцев составляют своего рода космогонию, хотя речь идет о завершении и совершенствовании «произведения», а не о его создании. Мифические Предки *не создают* мир, они его преобразуют, придавая ему современную форму. Равным образом они не создают человека, они его цивилизуют. Множество раз земное существование Высших Существ завершалось их трагической смертью или уходом на Небо или под Землю. Так что их жизнь полна драматизма, которого не было в мифах о Высших Суще-

ствах Юго-восточной Австралии Таким образом, неофиты получают связь с мифической историей, полной драматизма, и понемногу узнают о творчестве Высших Существ Доктрина, передаваемая при посвящении новым поколениям, все более сводится к подвигам Предков, то есть к ряду волнующих событий, происходивших во «Времена Снов» Теперь быть посвященным — это узнать в первую очередь то, что происходило в древности, а не просто кто такие Боги и как они создали Мир и человека Священное тайное знание зависит сейчас от Мифических Предков, а не от Богов Мифические Предки пережили исходную драму, в результате чего был создан Мир и Человек в его теперешней форме — и, следовательно, именно они обладают этим знанием и могут его передать В современной терминологии это звучит так — священное знание более не связано с онтологией, но лишь с мистической историей.

---

1 См список племен, практикующих обрезание и не знающих рассечения, у F Speiser, Ueber Initiationen in Astralien und Neuguinea, S 82–84 и у Ad E Jensen, Beschneidung und Reifezermonien bei Naturvolkern Stuttgart, 1933, S 105

2 F Graebner, Kulturkreise in Ozeanien //Zeitschrift fur Ethnologie, 1905, S 28–53, 764–766//, S 764, F Speiser, Ueber Initiationen , S 197

3 W Schmidt, Die Stellung der Aranda //Zeitschrift fur Ethnologie, 1908, S 866 f //, S 898–900, F Speiser, Ueber die Beschneidung in der Sudsee //Acta Tropica, I, 1944, S 9–29//, S 27, Шпаизер видит в обрезании элемент, который пришел в Австралию и Меланезию из Индонезии

4 Ad E Ensen, Beschneidung , S 21, f, S 73 (Африка), S 115–128 (обе Америки)

5 Spencer and Gillen, The Arunta, I, p 202 f, eidem The Northern Tribes of Central Australia, p 334 f, 342 f Трещотки воплощают мифологическое Сверхъестественное Существо Джамар Когда трещотки встряхивают, это означает, что Джамар присутствует на церемонии, см Worms, Djamar the Creator, p 657

6 C Strehlow, Die Aranda– und Loritja–Stamme in Zentralaustralien, IV Frankfurt–am–Main, 1920, S 24, f

7 N B Tindale, Initiation among the Pitjandjara Natives, p 218–219

8 R Piddington, Karadjeri Initiation, p 71, f

9 H Basedow, The Australian Aboriginal Adelaide, 1925, p 241, f

10 Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p 501

11 О трещотках (bull–roarers) в Австралии см Otto Zerries, Das Schwirrholz Untersuchung uber die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult Stuttgart, 1942, S 84–125

12 О распространении этого мотива см O Zerries, op cit, S 188, ff О трещотках во Фракии и в Древней Греции см R Pettazzoni, I Misteri Bologna, 1924, pp 19–34

14 Добавим, что хотя трещотки и связаны с посвящением, их наличие не обязательно В Австралии существуют обряды посвщения без трещоток F Speiser, Ueber

Initiationen in Astralien und Neuguinea, S 156, а также F Speiser, Ueber die Beschneidung in der Sudsee, S 15

15 Герман Бауман уже предложил возможность такого вывода Cf Hermann Baumann, Schopfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischer Volker, Berlin, 1936, S 377, 384, а Отто Церрис установил это для других культур Otto Zerries, op cit, S 182 f

16 Helmuth Straube, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvolker, Wiesbaden, 1955, S 8, f et passim У некоторых африканских племен трещотки называются «лев» или «леопард» (Zerries, op cit, p 178), что дает нам последовательность мифические существа в виде животных – трещотка – обрезание – мистическая смерть – посвящение

17 Straube, op cit, S 198, f

18 O Zerries, op cit, S 194, 231

19 Ср несколько примеров, которые приводит Ad E Jensen, Beschneidung und Reifezeremonien , S 130

20 Junod, цитируется по Jensen, op cit, S 55

21 Примеры см у Йенсена Jensen, op cit, S 27, 104, etc

22 J Winthius, Das Zweigeschlechterwesen Leipzig, 1928, S 29, f et passim

23 H Baumann, Das doppelte Geschlecht Ethnologische Studien zur Bisexualitat in Ritus and Mythos Berlin, 1955, S 212 О других бисексуальных божественных персонажах в Северной Австралии см A Lommel, Die Unambal Hamburg, 1952, S 10 f

24 Cf M Eliade, La Terre–Mère et les hiérogramies cosmiques В кн Mythes, rkves et mystires, Paris, 1957, p 206 f, p 233 f

25 W E Roth, Ethnological Studies among the North–West–Central Queensland Aborigines Birsbane and London, 1897, p 180 Г Клаатш сообщает о похожей операции у Нола–Нола, племени на северо–западе Австралии, cf

H Baumann, Das doppelte Geschlecht, S 214, note 15

26 R M Berndt, Kunapipi Melbourne, 1951, p 16

27 M F Ashley–Montagu, Coming into Being among the Australian Aborigines A Study in the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia New York, 1938, passim, A P Elkin, The Australian Aborigines Sydney, 1938, p 158, note 1, idem, рецензия на книгу Ashley–Montagu, // Oceania, VIII, p 376–380//, Phyllis M Kabberry, Aboriginal Woman Sacred and Profane Philadelphia, 1939, p 43 Некоторые этнологи, однако, не согласны с тем, что австралийцам неизвестна истиная причина зачатия, см W L Warner, A Black Civilization, p 23–24, 595, D F Thomson, Fatherhood in the Wik–Monkam Tribe // American Anthropologist, n s , XXXVIII, 1936, p 374–393/ /, Geza Roheim, The Nescience of the Aranda //British Journal of Medical Psychology, XVII, 1938, p 343–560//, R M Berndt and Catherine H Berndt, Sexual Behaviour in Western Arnhem Land, New York, 1951, p 80, f , но см также M F Ashley–Montagu, Nescience, Science and Psycho–Analysis //Psychiatry, IV, 1941, p 45–60//

28 H Baumann, op cit , S 57, Ad E Jensen, Beschneidung , S 33 (Африка), 129, f (Неофиты были одеты как девочки, а в конце церемонии их одежда сжигалась)

29 W Ellis, Polynesian Researches, 2–nd ed , London, 1831, I, p 324, W E Muhlmann, Arioi und Mamaia Wiesbaden, 1955, S 43, f , S 77

30 W Schmidt, Die geheime Junglingsweihe der Karesau–Insulaner, Deutsch–Neu–Guinea //Anthropos, II, 1907, S 1029–1056//

31 P Wirz, Die Marind–Anim, Hamburg, 1922, f , Bd II, 3, S 43, f , Baumann, op cit , S 228

32 A C Haddon, The Secular and Ceremonial Dances of Torres Straits //International Archive for Ethnography, VI, 1893/ /, p 131, f , p 140, f

33 Howitt, Native Tribes , p 658 f Обряд довольно распространенныи в Австралии, cf Paddington, Karadjer Initiation, p 71, Mountford, Brown Men and Red Sand, p 32

34 Piddington, op cit , p 72, Howitt, op cit , p 676 (Ичумун ди), Warner, A Black Civilization, p 274, f, D Bates, The Passing of the Aborigines, 1939, p 41, f , p 144, f, G Roheim, op cit , p 227, f, 230, f

35 Margaret Mead, The Mountain Arapesh //American Museum of Natural History, Anthropological Papers, New York, 1940//, p 348, f

36 Albert Afinger, Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea //Ethnos, VI, 1941, pp 25–39 //, p 37 f Аналогичныи обычаи на Вогео, одном из островов Новои Гвинеи «Женщины автоматически очищаются при менструации, но мужчины, чтобы защититься от болезнеи, должны периодически надрезать пенис и выпускать некоторое количество крови Эта операция часто упоминается, как менструация у мужчин» I Hogbin, //Oceania, V, 1935//, p 330

37 Alphons Schafer Zur Initiation im Wagi–Tal //Anthropos, XXXIII, 1938, S 401–423//, S 421, f

38 John Nilles, The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea //Oceania, XXI, 1950, p 25–65/ /, p 37

39 Ashley–Montagu, op cit , p 302, f Мы касаемся этои проблемы в нашеи работе «Смерть и посвящение»

40 N B Tindale, Initiation among the Pitjandjara, p 208, G Roheim, op cit , p 229, f См также Bruno Bettelheim, SymbolicWounds Puberty Rites and the Envious Male Glencoe, Illinois, 1954, p 173, f О культурнои хронологии Австралии см D S Davidson, The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institution Philadelphia, 1928,

idem, Archaeological Problems in Northern Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute, LXV, 1934, p 145–184//, idem, North-Western Australia and the Question of Influences from the East Indies //Journal of the American Oriental Society, LVIII, 1938, p 61–80//, F D McCarthy, The Prehistoric Cultures of Australia //Oceania, XIX, 1949, p 305–391//, idem, The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Cultures //Journal of the Polynesian Society, LXII, 1953, p 243–261//

41 F Speiser, Ueber Initiationen in Australia und Neuguinea, S 219–223, 247, f, H Baumann, op cit, S 216, f

42 Howitt, Native Tribes , p 592, 603, 657, etc, Mathews, The Burbung of the Wiradjuri Tribes //Journal of the Royal Anthropological Institute, 1896//, p 310, W Schmit, Ursprung der Gottesidee, Bd III, S 1062–1080, Webster, Primitive Secret Societies, p 40–41 (Австралия, Меланезия), Jensen, Beschneidung , S 26, 39, 100, f (Африка, Меланезия), etc

43 W Schmidt, Ursprung der Gottesidee, Bd VI, S 458 f Следует уточнить, что М Гузинде отмечает, что открытие Высшего Существа у Ямана происходит скорее с помощью намеков, чем при посвящении, при этом главную роль играет Дух Земли, Уемета, cf M Gusinde, Die Yamana Modling, 1937, S 940 f

44 Р Лови, исходя из работы М Гузинде, подчеркивает, что обряды взросления у ямана изначально предназначались для мальчиков (Cf R Lowie, //American Anthropologist, 1938//, p 499 f)

45 Wilhelm Koppers, Primitive Man and his World Picture London, 1952, p 140

46 W Koppers, op cit, p 140, f

47 M Gusinde, Die Yamana S 942, f, Haekel, op cit, S 89

48 Haekel, op cit, S 100

49 Подобные таиные церемонии, в которых участвуют только мужчины, существуют также у племен Ямана и Селкнам, cf Haekel, op cit , S 94

50 Аналогичные обряды встречаются у Ямана Похожие мифы засвидетельствованы у других племен Южнои Америки Cf A Metraux, A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance //Journal of American Folklore, LVI, 1943, p 113–119// Историко-культурныи анализ южноамериканских традиции «терроризации женщин» см Haekel, op cit., S 100 f

51 Webster, op cit , p 24

52 G Landtman, The Kiwai-Papuas of British New-Guinea London, 1927, p 96

53 Herbert Ward, цитируется по Ad E Jensen, Beschneidung , S 31, Ad Bastian, Die deutsche Expedition an der Loangokuste Iena, 1875, II, S 18, Jensen, ibid

54 Jensen, op cit , S 39

55 Leo Frobenius, Masken und Geheimbunde Afrikas Halle, 1898, S 145

56 Karl Weule, цитируется Йенсеном Jensen, op cit , S 57

57 O D Tanern, Patasiva und Patalima Leipzig, 1918, S 145, f , Jensen, op cit., S 78

58 Gьnter Tessmann, Die Pangwe, Bd I–II, Berlin, 1913, S 39–94, см рецензию Йенсена, S 33–35

59 E Totday et T A Joyce, Les Bushongo Bruxelles, p 83, f

60 Мужскои дом – характерная принадлежность меланезииского культурного комплекса, хотя встречается и в других странах Он всегда связан с обрядами взросления Cf Webster, op cit , (Chapter I, The Men's House), p 1–19, Heinrich Schurtz, Alterklassen und Mannerbunde Berlin, 1902, S 202–317, Cf Erhard Schlesier, Die Erscheinungsformen des Mannerhauses und das Klubwesen in Mikronesien Gravenhage, 1953

61 Rey J Holmes, Initiation Ceremonies of Native of the Papuan Gulf //Journal of the Royal Anthropological Institute, XXXII, 1902, p 418–425//

62 A Riessenfield, The Megalithic Culture of Melanesia Leyde, 1950, p 519 Ср там же, p 593 сл , анализ мегалитических элементов в церемонии Нанга

63 Lorimer Fison, The Nanga, or Sacred Stone Enclosure 7 Wainimala, Fiji //Journal of the Royal Anthropological Institute, XIV, 1885, pp 14–30//, 19–26, A B Joske, The Nanga of Viti Lewu //International Archive for Ethnography, II, 1889, pp 254–271//, дает аналогичное описание с несколькими вариантами Cf Basil Thomson, The Fijians London, 1908, pp 148–157

64 Alex Slawik, Kultische Geheimbunde des Japaner und Germanen //Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Wien, 1936, S 675–764//, S 739, f

65 Jensen, Beschneidung , S 53

66 Несколько африканских примеров, см Jensen, op cit , S 29

67 Jensen, op cit , S 36

68 Jensen, op cit , S 94

69 Zerries, Das Schwirrholz , S 44 Об этом мотиве см M Eliade, Mystere et Regeneration, в кн Mythes, rēves et mysteres, p 294, note 2

70 Webster, op cit , p 103

71 A R Radcliffe-Brown, The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia //Oceania, I, 1930, p 342–347//, p 344

72 H Schurtz, Alterklassen und Mannerbunde, S 224

73 Hans Nevermann, Masken und Geheimbьnde Melanesien, Leipzig, 1933, S 24, 40, 56

74 Jensen, op cit, S 83

75 Jensen, op cit, S 87 (Каи), S 89 (Жабим), У Карecay кандидатов запирают в двух хижинах, и там они остаются до прихода Духа, cf W Schmidt, Die geheime Junglingsweiche der Karesau–Insulaner , S 1032, f

76 F E Williams, The Pairama Ceremony in the Purari Delta Papua //Journal of the Royal Anthropological Institute, LIII, 1923, p 361–382//, p 362, f, F Speiser, Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea, S 120, f, H Nevermann, op cit, S 51, f

76 Richard Thurnwald, Primitive, Initiations–und–Wiedergeburtsriten //Eranos–Jahrbuch, VII, Zurich, 1940, S 321–398//, S 393

78 О космологической символике, содержащейся в церемониях посвящения см ниже, в главе III

79 Cf Webster, op cit, p 42, note 2

80 Каннибалы также не пользуются пальцами, Jensen, op cit, S 143

81 Jensen, op cit, S 60–61

82 На острове Маилу, cf Jensen, S 92

83 Jensen, op cit, S 104 Использование для еды маленьких палочек в период посвящения засвидетельствовано и в более древних культурах, Cf W Schmidt, Ursprung , VI, S 132, f

84 В Конго посвященных называют «нганга» (те, кто знают), а не посвященных – «ванга» (темные)

85 Spencer and Gillen, The Arunta, I, p 178, f, A Lommel Notes on the Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North Western Australia //Oceania, XX, 1949–1950, p 158–164//, p 159, Mountford, op cit, p 33–34 У Эвахлаи молодых людеи посвящают в таинства Гаянди, им не показывают трещотки, прежде чем они не примут

участие в десяти «бора», cf Langloh–Parker, The Euahlayi Tribe, p 81

86 Howitt, op cit , p 662, f

87 N B Tindale, Initiation among the Pitjandjara Natives, p 223

Глава III

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ДОСТИЖЕНИЕМ ВОЗРАСТА ПОЛОВОЙ ЗРЕЛОСТИ В ТАЙНЫХ КУЛЬТАХ

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению некоторых тем посвящения и показать связь между обрядами взросления и обрядами вступления в тайные общества, остановимся ненадолго на посвящении девушек. Эти обряды менее изучены, чем посвящения мальчиков, и, следовательно, о них мало известно. Правда, женские обряды посвящения, связанные с возрастом половой зрелости, особенно их тайные аспекты, всегда были труднодоступны для этнологов. Поэтому большинство наблюдателей приводят только их внешние описания. Мы располагаем весьма скудным документальным материалом о религиозном обучении девушек во время их посвящения и о некоторых тайных обрядах, через которые они должны пройти. И все же, несмотря на это, можно составить приблизительное представление о структуре и морфологии этих посвящений.

С самого начала следует заметить, что: 1) посвящения, связанные с взрослением девушек, менее распространены, чем аналогичные обряды для мальчиков, хотя их можно отнести к очень древним культурам (Австралия, Огненная Земля и т. д.)[1]; 2) эти ритуалы значительно меньше разработаны, чем у мальчиков; 3) наконец, посвящение молодых девушек проходит индивидуально. Эта последняя черта имела важные последствия. Несомненно, она была связана с тем, что женские посвящения начинаются с первой менструации. Этот физиологический симптом — знак половой зрелости — вместе с тем является и знаком изоляции девушки от ее привычного мира. Ее немедленно изолируют, отделяют от общины, это напоминает разлучение мальчика с матерью. Разница состоит в том, что у девочек изоляция следует немедленно после первой менструации, то есть она индивидуальна, в то время как у мальчиков посвящение коллективно. Индивидуальный характер изоляции, происходящей по мере появления соответствующих признаков, объясняет сравнительно небольшое число обрядов посвящения. Однако не следует забывать, что продолжительность изоляции в разных культурах варьируется от трех дней (Австралия и Индия) до двадцати месяцев (Новая Ирландия) или даже до нескольких лет (Камбоджа). Таким об-

разом, в конце концов девушки составляют группу; и тогда их посвящение празднуется коллективно[2] под руководством престарелых родителей (как в Индии) или старух (Африка). Наставницы посвящают девушек в тайны секса, обучают их обычаям племени и части религиозных традиций, к которым допускаются женщины. Фактически, речь идет об общем образовании, но главное в нем — религиозные знания и все, что касается женской сакральности. Девушку ритуально готовят принять свой особый образ жизни, приводят к пониманию своей созидательной роли и ответственности перед обществом и Космосом, ответственности, которая у первобытных народов всегда религиозна по природе.

Как мы сказали, обряды женского посвящения в том виде, в каком они сегодня известны, менее драматичны, чем у мальчиков. Их важным этапом является изоляция. Она происходит в лесу, как у Суахили, или в специальной хижине, как у большинства племен Северной Америки, в Бразилии, на Новых Гебридах, на Маршальских островах, а также у Ведда и некоторых народов Африки[3]. Говоря об обрядах посвящения мальчиков, мы указывали на сложную символику леса и хижины: смерть и пребывание в материнской утробе. В обрядовой изоляции девушек усилена символика темно-

ты, их прячут в темном углу жилища, и у многих народов они не должны видеть солнце: это табу объясняется мистической связью между Луной и женщинами. В других местах они запрещают кому бы то ни было дотрагиваться до себя. Специфическое табу Южной Америки — не контактировать с землей, поэтому девушки спят в гамаках[4]. Почти везде существуют пищевые запреты, а у некоторых народов девушки носят специальные одежды[5].

Финальная часть обряда не менее значительна, чем первая — изоляция. У некоторых племен северного берега Австралии девушку, у которой началась менструация, на три дня изолируют в хижине, где она подвергается различным пищевым табу. Затем к ней приходят женщины, раскрашивают ее охрой и богато украшают. «Кульминационный момент начинается на заре, когда все женщины племени сопровождают ее к ручью или лагуне[6]. После ритуального омовения девушку ведут в главное поселение под приветственные крики соплеменников, и с этого момента община считает ее женщиной»[7]. Берндт замечает, что до появления Миссии на земле Арнхем обряд там был более сложным и сопровождался песнями. Современные этнологи подчас имеют дело с обычаями, находящимися на грани исчезновения. Однако в интересующем нас случае основное в

обряде сохранилось — процессия, направляющаяся вместе с девушкой к реке, приветственные крики в момент ее выхода из изоляции — это характерные черты женского посвящения. В некоторых регионах изоляция завершается общим танцем — обычай, особенно характерный для земледельческих районов[8]. Здесь девушек, проходящих посвящение, «выставляют напоказ» и устраивают для них праздник[9], а затем все вместе обходят дома и получают подарки[10]. Есть и другие внешние признаки, указывающие на то, что девушка прошла посвящение, — татуировка[11], чернение зубов, но, по наблюдениям некоторых этнологов, последние обычаи являются нововведениями, появившимися под влиянием тотемических культур[12].

Итак, главный обряд — это торжественное представление девушек всей общине. Оно означает, что таинство было исполнено, девушка стала взрослой и готова принять образ жизни, предназначенный для женщины. Вообще, церемониальное представление чего бы то ни было, будь то знак, предмет, животное или человек, — означает декларирование присутствия священного, чуда[13]. Этот чрезвычайно простой обычай принадлежит древнейшему религиозному ритуалу. Возможно, еще до возникновения членораздельной речи указание на предмет означало, что его рассматривают как исключительный,

единственный, мистический, священный. Торжественное представление общине молодых посвященных, возможно, самый древний момент всей церемонии. Танцы, как пластическое и драматическое выражение мысли, также принадлежат к первобытному опыту.

Очевидно, что женские обряды посвящения, связанные с половой зрелостью, в еще большей степени, чем мужские, следует относить к мистерии крови. Предпринимались даже попытки объяснить изоляцию молодых девушек при первой менструации первобытным страхом перед менструальной кровью. Фрейзер[14] настаивал на этом, подчеркивая, что во время менструации в хижинах изолируют не только девушек при первом появлении этого физиологического явления, но и взрослых женщин. Но Вильгельм Шмидт показал, что эти обычаи не совпадают: изоляция женщин в период месячных — обычай, присущий главным образом кочевым племенам охотников и скотоводов, экономика которых строится на животноводстве и его продуктах, где считается, что менструальная кровь приносит неудачу, в то время как изоляция девушек во время посвящения — специфический обычай матриархальных обществ. И, добавляет Шмидт, у большинства матриархальных обществ посвящение девушек — это радостный праздник, означающий, что

девушка достигла возраста, позволяющего ей основать семью[15]. Однако, как мы уже видели, такая праздничность имеет слишком древние корни, чтобы ее можно было приписывать только матриархату, который, по концепции того же Шмидта, представляет собой более новый социокультурный феномен.

В любом случае объяснить обряд посвящения девушек только мужским страхом перед женской кровью трудно. Лишь один фундаментальный опыт может объяснить нам происхождение обрядов — и это женский опыт, выкристаллизовавшийся вокруг мистерии крови. Иногда эта мистерия приобретает странные аспекты. Так, у даяков девушку, достигшую половой зрелости, изолируют на год в белой хижине; она должна носить белую одежду и питаться белой пищей. К концу срока она через бамбуковую палочку высасывает кровь из вскрытой вены мужчины[16]. Смысл этого обряда в следующем: в указанный период времени девушка — ни женщина, ни мужчина; ее считают «белой», «бескровной»[17]. Здесь мы узнаем тему временной двуполости или бесполости неофитов, о которой мы уже упоминали. Известны случаи, когда в период посвящения девушки одеваются мужчинами, так же как мальчики носят женскую одежду во время срока своего ученичества.

Степени посвящения женщин

У некоторых народов посвящение женщин содержит несколько степеней. Так, у Яо оно начинается с первой менструации и заканчивается только после рождения первого ребенка[18]. Мистерия крови достигает своего пика во время родов. Узнавание, что она является творцом жизни, составляет для женщины религиозный опыт, не переводимый в термины мужского испытания. Пример женского посвящения у Яо, включающий три степени, позволяет нам понять два связанных друг с другом явления: 1) стремление женщин организоваться в тайные религиозные организации по модели мужских братств; 2) значение, которое придается в некоторых культурах процессу родов. Мы поговорим о женских обществах, когда обратимся к изучению организации тайных обществ. Мы увидим, что тайные женские организации заимствовали некоторые морфологические элементы мужских братств. Что касается обрядов, связанных с родами, то следы некоторых их тайных сценариев сохранились даже в Европе. Так в Шлезвиге в прошлом веке при новости о рождении ребенка все женщины деревни с криками и танцами направлялись к дому роженицы. Если по дороге они встречали мужчин, то срывали с них шапки и наполняли лошадиным

навозом, если они встречали повозку, то ломали ее на части, а лошадь отпускали. От дома роженицы, где они собирались, женщины начинали буйный бег по деревне, рыча, испуская вопли и проникая в дома, откуда уносили все питье, пищу, и вообще все, что им захочется. Встречных мужчин они заставляли танцевать[19]. Возможно, что в старину некоторые тайные обряды производились в доме роженицы. Литература XII века описывает подобные обряды в Дании: собравшись у роженицы, женщины обряжают соломенную куклу и танцуют с ней, делая похотливые жесты, поют и кричат[20]. Этот очень ценный пример показывает нам, что ритуальные сборища женщин по поводу родов имеют тенденцию к превращению в тайные общества.

Вернувшись к обрядам, связанным с достижением девушкой половой зрелости, добавим, что в период изоляции девушки разучивают ритуальные песни и танцы, а также некоторые специфически женские ремесла, в первую очередь прядение и ткачество. Символика этих ремесел очень существенна: на позднейших фазах культуры она возводится в ранг принципа, объясняющего Мир. Так, Луна «прядет» нить Времени, и она же «ткет» человеческие жизни[21]. Богини судьбы — прядильщицы. Мы обнаруживаем оккультную связь между кон-

цепцией периодического созидания, лежащего в основе Мира (концепция, рожденная лунной мифологией), идеей Времени и Судьбы, с одной стороны, — и ночной работой, женской работой, которую надо выполнять подальше от дневного света и скрытно, почти тайком, — с другой. В некоторых культурах, когда время изоляции приходит к концу, девушки продолжают встречаться в доме какой-нибудь старой женщины, чтобы вместе прясть. Прядение — опасное ремесло, им можно заниматься только в специальных домах и только в течение определенного периода, до установленного часа. В некоторых регионах мира отказались от прядения и даже полностью его забыли из-за заключенной в нем магической опасности. Подобные верования до сих пор сохранились в Европе (см. Рерхта, Холда, Фрау Хёлле и др.). В некоторых местах (например, Япония) еще можно обнаружить мифологическую память о постоянном напряжении и даже конфликте между группами девушек и тайными обществами мужчин, «мужскими союзами». Мужчины и их боги нападают ночью на прядильщиц, разрушают их работу, уничтожают ткацкие челноки и прялки[22].

Существует мистическая связь между женским посвящением, прядением и сексуальностью. Даже в развитых обществах девушки

пользуются некоторой добрачной свободой, а встречи с молодыми людьми происходят в доме, где они собираются, чтобы прясть.

Еще в начале XX века в России существовал такой обычай. Удивительно, что даже в культурах, где девственность пользуется высоким уважением, встречи между девушками и молодыми людьми не только терпелись, но даже поощрялись родителями. Речь шла не о разложении нравов, но о великом таинстве — открытии женской сакральности, прикосновении к источникам жизни и плодородия. Досвадебная свобода молодых девушек отнюдь не эротического порядка, ее природа ритуальна и составляет часть забытой мистерии, а не земных радостей. На Украине во время некоторый священных праздников, и особенно в связи со свадьбами, девушки и женщины ведут себя почти оргиастично[23]. Этот всеобщий поведенческий перевертыш — от скромности к выставлению напоказ — преследует ритуальную цель, и поэтому в нем участвует вся община. Речь идет о религиозном порядке, разрешающем периодически разрушать установленные светские нормы, которые мертвой тяжестью давят на народные обычаи, и позволяющем периодически возвращаться к состоянию полной стихийности. Тот факт, что подобное ритуальное поведение сохранилось до XX века у народов,

давно принявших христианство, доказывает, что мы имеем дело с чрезвычайно древним религиозным опытом, являющимся составной частью женской души. У нас еще будет случай обратиться к аналогичной проблеме, когда мы перейдем к рассмотрению особенностей некоторых женских тайных организаций.

Итак, резюмируем: посвящение девушек определяется тайной, которая для них естественна, — появлением менструации со всем, что она несет с собой с точки зрения первобытного человека: периодическое очищение, плодовитость, целительную силу, магическую власть и т. п. В общем, речь идет об осмыслении того превращения, которое происходит естественным путем и определяет образ жизни взрослой женщины. Посвящение девушек не включает, как у мальчиков, узнавание Божественного Существа, священного предмета (трещотки) и изначального мифа, — короче, узнавание событий, которые происходили *«в то время»*, стали неотъемлемой частью священной истории племени, и благодаря этому принадлежат «культуре», а не миру природы. Отметим, что обряды женского посвящения, связанные с менструацией, не были обоснованы изначальным мифом, как в случае мужских обрядов посвящения. Правда, есть мифы, утверждающие, что некоторые мужские обряды

посвящения изначально принадлежат женщинами, но они, естественно, не касались исключительно женского «таинства» — менструаций. Редкие мифы, объясняющие происхождение менструации, не принадлежат к категории мифов посвящения.

Из всего сказанного следует, что, в противоположность женщинам, мужчины вынуждены во время посвящения осознавать «невидимые» реалии и узнавать священную историю, которая не дается им в непосредственном опыте. Неофит понимает смысл обрезания только после того, как его знакомят с изначальным мифом. Все, что с ним происходит во время посвящения, обусловлено тем, что аналогичные события происходили в Мифические Времена, и эти события коренным образом изменили условия жизни человека. Для мальчиков посвящение состоит из введения в мир, который не является сиюминутным: в мир духа и культуры. Для девушек, напротив, посвящение состоит из ряда откровений, касающихся тайного смысла явления естественного и очевидного: видимого знака их половой зрелости.

Культ Кунапипи

Остановимся на тайном австралийском культе Кунапипи, который еще существует в Арнхеме, на Северных территориях Австра-

лии. Для нашего исследования он представляет двойной интерес: с одной стороны, в идеологии Кунапипи преобладает женская религиозная символика, особенно это касается фигуры Великой Матери, источника всеобщего оплодотворения (вместе с тем, обряд предназначен исключительно для мужчин). И, с другой стороны, перед нами сценарий посвящения, структура которого нам уже известна, его главный момент — ритуальное заглатывание неофита. Однако в сценарий включены и некоторые дополнительные элементы. Иначе говоря, Кунапипи дает прекрасную отправную точку для нашего сравнительного исследования развития тематики посвящения. В культ Кунапипи могут быть посвящены только молодые люди, уже прошедшие через обряд взросления. Таким образом, речь идет не об обряде перехода от одного возраста к другому, а о высшей ступени посвящения, что лишний раз подтверждает стремление первобытного человека к углублению религиозного опыта и знаний.

Обряд Кунапипи преследует две цели: 1) посвящение молодых людей; 2) обновление энергии, которое дает Жизнь Космоса, и всеобщее плодородие. Это обновление происходит при современном воспроизведении изначального мифа. Священное могущество, которым обладают Сверхъестественные Существа,

освобождается благодаря повторению действий, которые производили эти Существа во «Время Снов»[24]. Перед нами религиозная концепция, уже для нас привычная: изначальный миф дал основу обряду посвящения. Празднование этого обряда возвращает нас к первобытному времени, а его участники становятся современниками изначального мифа[25]. Космос и общество получают новое рождение. Поэтому посвящение молодых людей имеет значение не только для них, но и для всей общины. Здесь мы находим зародыш концепции, которая получит свое развитие в высших религиях, а именно: духовное совершенствование элиты оказывает спасительное влияние на остальное общество.

Теперь вернемся к самому культу. Он строится на довольно сложном мифе, но мы коснемся только главных его элементов. В Счастливые Времена две сестры Ваувалак, старшая из которых только что родила, отправляются на Север. В действительности, обе сестры — Матери. Название культа Кунапипи переводится как «Матери» или «Старуха». После долгого путешествия сестры останавливаются у колодца, строят хижину и разводят огонь, чтобы сварить мясо нескольких мелких животных. Но животные убегают от огня и бросаются в колодец. Как объясняют сейчас аборигены, эти

животные знали, что одна из сестер — нечистая из-за недавних родов и не должна приближаться к колодцу, где живет Большая Змея Юрлунгу. Действительно, привлеченная запахом крови, Юрлунгу вышла из своего подземного убежища и приблизилась к хижине. Младшая сестра постаралась увести ее от хижины, танцуя, — и эти танцы ритуально повторяются во время церемонии Кунапипи. Но змея обволокла слюной хижину, где находились обе сестры и ребенок, и проглотила ее. Для этого ей пришлось вытянуться во весь рост и поднять голову к небу. Некоторое время спустя она выплюнула обеих сестер и ребенка. Благодаря укусам белых муравьев они вернулись к жизни, но коварная проглотила их вновь, и на этот раз навсегда.

Этот миф послужил основой для двух других ритуалов, кроме Кунапипи. Один из них, *джунгавон*, включает обряд посвящения, связанный с достижением половой зрелости. Происхождение этих ритуалов аборигены объясняют так: питон Лу'нингу, увидев, как Юрлунгу заглатывает, а затем возвращает двух Сестер, решил ей подражать. Он отправился по стране, проглатывая молодых людей, но выплевывал их всегда мертвыми, иногда даже в виде скелетов. Люди в гневе убили питона, а затем воздвигли его изображение в виде двух столбов,

названных «*желмаланджи*». Чтобы имитировать свист змеи, они сделали «трещотки»[26]. А руководитель церемонии разрезал себе руку, говоря: «Мы поступаем так, чтобы походить на тех женщин»[27].

В обряде Кунапипи, — пишет Берндт, — молодые неофиты, покидая деревню и направляясь к «священной территории», должны по дороге быть проглоченными Лу'нингу, как это происходило в изначальном мифе. В стародавние времена они обязаны были держаться вдали от женщин от двух недель до двух месяцев — это символизировало их пребывание в желудке змея[28]. Но в сознании племени обе змеи — Юрлунгу и Лу'нингу превратились в одну, и, возвращаясь в деревню, мужчины объявляли женщинам: «Сегодня все мальчики оставили нас — их пожрала Юрлунгу»[29]. Символика ритуального заглатывания, впрочем, значительно сложнее. С одной стороны, неофиты уподоблены двум Сестрам и предназначены быть проглоченными Змеей; с другой стороны, входя на «священную территорию», они символически возвращаются в материнское чрево. Неофитов покрывают охрой и кровью, полученной при вскрытии вен на руках и символизирующей кровь двух Сестер Ваувалак. «К концу обряда, — пишет Берндт, — они как бы становятся Сестрами и их сжирает Змея, а затем,

как те женщины, они возвращаются к жизни»[30]. С другой стороны, место для танца в виде треугольника, как считают аборигены, символизирует чрево Матери. «Когда неофиты покидают деревню и отправляются на «священную территорию», они обретают святость и входят в тело Матери, проникают в ее чрево — место, очерченное окружностью, как это было в начале. Когда ритуал заканчивается, Мать «выпускает их»: они выходят из окружности и возвращаются в обыденную жизнь»[31].

Символика *«возвращения в чрево»* (*regressum ad uterum*) возникает еще во время первой степени посвящения. В определенный момент неофитов покрывают корой и приказывают им спать. «Они остаются там, — говорят аборигены, — укрытые в хижине, как Сестры»[32]. Наконец, после оргиастического обряда, включающего смену женщин, который нас не интересует, поскольку неофиты в нем не участвуют, — происходит финальная церемония: между священной территорией и деревней вилообразно устанавливают два столба, соединенных толстым шестом. Шест покрыт ветками, и посвященных вводят под ветки так, что снаружи они не видны. Они стоят там, держась руками за шест, «как бы подвешенные». Это означает, что посвященные находятся в чреве, из которого они выйдут вновь родившимися духовно («их

дух станет совсем новым»)[33]. Двое неофитов влезают на столбы и кричат оттуда как новорожденные, потому что они «дети Ваувалак». Под конец все возвращаются в деревню, раскрашенные охрой и кровью.

Мы столь подробно остановились на обряде Кунапипи, потому что работы Р. М. Берндта дали нам множество драгоценных подробностей и познакомили со значениями, которые приписывают им аборигены. Надо добавить, что обряд Кунапипи не отражает древнее состояние австралийской культуры, на него, по-видимому, оказали влияние более поздние меланезийские включения[34]. Вместе с тем, то обстоятельство, что вначале обладательницами всех таинств культа, которые у них впоследствии заимствовали мужчины, были женщины[35], указывает на матриархальное мышление. Очевидно, определенное количество ритуальных элементов панавстралийское: например, обряд бросания в огонь, трещотки и миф о их происхождении, обычай покрывать женщин и неофитов ветвями и т. д. Как мы видели, специфической особенностью Кунапипи является такой мотив посвящения, как *«возвращение в чрево»*. Мы встречаемся с этим мотивом неоднократно: когда неофиты входят на «священную территорию», когда ожидают «подвешенные на шесте» своего второго рождения, когда

они якобы находятся в хижине Двух Сестер. Как «возвращение в чрево» можно истолковать ритуальное заглатывание Змеей: с одной стороны, потому что она неоднократно описывалась как женская особь[36], а с другой — потому что проникновение в живот чудовища символизирует возврат в эмбриональное состояние.

Поразительна настойчивость, с которой повторяется эта тема возвращения в чрево Праматери. Сексуальные пантомимы и особенно ритуальный обмен женщинами — оргиистический обряд, играющий важную роль в культе Кунапипи, еще раз подчеркивает священную атмосферу тайны зачатия и рождения. Общее впечатление от всего обряда, что речь в нем идет не о ритуальной смерти, за которой следует воскресение, а о всеобщем возрождении неофита посредством его зачатия и рождения Великой Матерью. Это, конечно, не означает полного отсутствия символики Смерти, потому что быть пожранным Змеей и даже вернуться в материнское чрево в реальных условиях равносильно смерти. Символика «возвращения в чрево» всегда амбивалентна. Однако в культе Кунапипи все же доминирует характерный акцент зачатия и рождения. Перед нами превосходный пример темы посвящения, выстроенной вокруг идеи нового рождения, а не символики смерти и воскресения.

Символика «возвращения в чрево» в обряде посвящения

Эта тема встречается во множестве мифов и обрядов посвящения. Идея беременности и родов выражена в ряде обрядов: проникновение в живот Великой Матери (Матери-Земли) или в тело морского чудовища, дикого и даже домашнего животного. Хижина в обряде посвящения, очевидно, тоже принадлежит к этому образному ряду; следует дополнить его образом сосуда (горшка). Чтобы рассмотреть все обряды и мифы, связанные с этой тематикой, нам понадобилось бы гораздо больше места, чем мы располагаем. Поэтому мы вынуждены ограничиться лишь несколькими аспектами. Чтобы упростить изложение, мы разделим все имеющиеся свидетельства на две группы: в первую группу войдут те, в которых «возвращение в чрево» не сопряжено с опасностью; во вторую же группу войдут материалы, рассказывающие об опасностях, связанных с «*возвращением в чрево*», — риске быть разорванным на куски в пасти чудовища (или «*зубастом лоне*» Матери Земли) и быть переваренным в его желудке. Естественно, что сам феномен значительно сложнее и имеет множество оттенков. И все же можно говорить о двух типах посвящения «*возвращения в чрево*»: «легком» и «драматичном». В первом акцент делается на тайну рожде-

ния. Во втором тема нового рождения сопровождается опасностью смерти. Как мы увидим, посвящения делятся на категории обрядов, которые означают новое зачатие и новое рождение неофита, не предполагая при этом ни его предварительной смерти, ни даже опасности таковой. (Еще раз напомним, что символика смерти в бытовых условиях присутствует всегда — но в этом, как мы видели, состоит характерная особенность всякого подлинно религиозного испытания.)

Что касается второго типа «*возвращения в чрево*» в обряде посвящения, то он содержит множество форм и вариантов, присутствующих в религиозных, мистических, метафизических представлениях, существующих в развитых обществах. Так, тему «*возвращения в чрево*», сопровождающегося разнообразными опасностями, мы находим: 1) в мифах, сюжетом которых является проглатывание героя морским чудовищем и его победное возвращение в результате вскрытия живота чудовища; 2) в мифах и чудесных рассказах шаманов, которые во время транса якобы проникают в живот гигантской рыбы или кита; 3) в мифах о проходе через «*зубастое лоно*» или опасном спуске в грот или пещеру, представляющие рот или чрево Матери Земли, спуске, который приводит героя в потусторонний мир; 4) наконец, эта же тема узнаваема в группе мифов и символов, касающихся «парадоксаль-

ного прохода» между двумя движущимися мельничными жерновами, между двумя скалами, которые могут в любой момент соприкоснуться, или через мост, тонкий, как нить, и режущий, как лезвие ножа, и т. д. Это «парадоксальный проход», потому что его невозможно осуществить в реальной жизни, и в последующих мистических и метафизических представлениях он служит для выражения допуска в трансцендентное состояние. Для всех форм этого опасного «*возвращения в чрево*» характерно, что его предпринимает живой герой во взрослом возрасте, то есть он не умирает и не возвращается в эмбриональное состояние. Ставка этого опасного приключения исключительна: речь идет о получении бессмертия. И, как мы увидим в мифе о полинезийском герое Мауи, человечество не смогло обрести бессмертие, потому что герою не удалось выйти живым из тела Великой Матери. Часть следующей главы мы посвятим этой группе мифов и обрядов посвящения. Это позволит нам дополнить и внести некоторые оттенки в наш слишком короткий очерк.

Символика нового рождения в индийских обрядах посвящения

Начнем с нескольких примеров, иллюстрирующих мирный тип возврата в эмбриональное состояние, «*в чрево*». Рассмотрим брахма-

нические посвящения, но не целиком, а только тему, относящуюся к зачатию и новому рождению. В древней Индии церемония «*упанаян*», то есть представление мальчика воспитателю, тождественна первобытному обряду посвящения, связанному с достижением половой зрелости. Некоторые стороны поведения неофитов при посвящении в первобытном обществе существовали и в древней Индии: *брахмачарин* живет в доме своего воспитателя, носит шкуру черной антилопы, питается исключительно подаянием и связан обетом абсолютной чистоты. Период обучения у воспитателя — «*брахмачарья*» — требует сексуального воздержания. «*Упанаян*», еще неизвестный Ригведе, впервые упоминается в Атхарваведе (XI, 5, 3), где мотив зачатия и повторного рождения четко выражен: сказано, что воспитатель превращает мальчика в эмбрион и три ночи хранит его в своем животе. *Катаратха Брахмана* (XI, 5, 4, 12–13) вносит следующие уточнения: зачатие происходит в момент, когда воспитатель кладет руку на плечо ребенка и на третий день тот рождается вновь брахманом. Атхарваведа (XIX, 17) определяет его как «дважды рожденного» (*двиджа*), и именно отсюда берет свое начало этот термин, чрезвычайно распространенный в Индии.

Очевидно, второе рождение — духовного порядка, и последующие тексты настаивают на

этом главном пункте. Как утверждают Законы Ману (II, 144), тот, кто сообщает неофиту слово Вед (то есть брахман), должен рассматриваться как его отец и мать; из родителя и дарителя именно последний является настоящим отцом (II, 146); подлинное рождение, то есть рождение в бессмертии, дается формулой Савитри (II, 148)[37]. Это учение является паниндийским и воспринято буддизмом: отрекаясь от своего родового имени, новичок становится «сыном Будды» («сакьяпутто»), так как он был «рожден среди святых» («арья»). Как говорил Кассапа о себе самом: «Природный Сын Благословенного, рожденный из уст его, рожденный *«дхамма»* и т. д. (Самьютта Никая, II, 221).

Буддийская образность сохраняет воспоминание о том, что второе, духовное рождение происходит как у птенцов, «разбивающих яичную скорлупу»[38]. Символика яйца и птенца очень древняя, и возможно, что двойное «второе рождение» птиц явилось прообразом «двиджа». Во всяком случае, мы имеем дело с архетипичной образностью, уже использованной на древних уровнях культуры. У Банту Кавирондо посвященному говорят: «Сейчас белый птенчик выходит из Яйца; мы, как горшки, только что вынутые из печи»[39]. Интересно, что один образ объединяет два мотива: эмбриональный и мотив посвящения: яйцо и

горшок (сосуд), которые мы еще встретим в Индии.

Кроме этого нового рождения — «*упанаяма*», брахманизм знает обряд посвящения — «*дикша*», предназначенный для тех, кто готовится к плотской жертве, состоящей в возвращении в стадию зародыша[40]. Ригведа, кажется, не знает «дикша» но этот обряд упоминается в Атхарваведе. В Атхарваведе (XI, 5, 6) брахмачарин, то есть неофит, участвующий в обряде посвящения, связанного с достижением половой зрелости, квалифицируется как «*дикшита*» то есть тот, кто практикует «*дикша*». Х. Ломмель[41] подчеркивал значение этого отрывка: неофит отождествляется с тем, кто должен родиться заново, чтобы стать достойным совершить плотскую жертву. Действительно, эта жертва требует предварительного освящения жертвователя, который для его получения должен совершить «*возвращение в чрево*». Тексты чрезвычайно ясны. По *Айтарея Брахмана* (I, 3), «Жрецы превращают в эмбрион того, кому они дают «*дикша*». Его опрыскивают водой; которая заменяет мужское семя. Затем его вводят в специальное помещение, которое представляет матку, из которой выходит «дикша». Его покрывают одеждой; одежда — это сорочка новорожденного. Кулаки его сжаты, как у эмбриона или младенца в момент рождения. «Чтобы войти в бассейн, он

снимает шкуру антилопы — вот почему эмбрион входит в мир без оболочки. Но он сохраняет одежду, чтобы войти туда, вот почему ребенок рождается в амнионе». Параллельные тексты необычайно образно описывают эмбриологические и гинекологические подробности ритуала. «Дикшита — это эмбрион, его одежда — оболочка» и т. д., — говорит *Тайттирья-Самхита* (I, 3, 2. Taitt. Samh. VI, 2,5,5), также ставя знак равенства между образом «*дикшита*» и эмбрионом. Процесс дополнен образом хижины, означающей матку, — образ чрезвычайно распространенный и не менее древний: когда «*дикшита*» выходит из хижины, он как бы является эмбрионом, выходящим из матки. Майтраяни-Самхита (III, 6, 1) уточняет, что посвящаемый выходит из этого мира и «рождается в мире Богов». Хижина — это чрево для «*дикшита*», кожа антилопы — плацента. Многократно подчеркивается причина «*возвращения в чрево*». «На самом деле человек не рождается. Он рождается только путем жертвоприношения» (там же, III, 6, 7), при этом всякий раз подчеркивается, что подлинное рождение человека — духовного порядка. Майтраяни-Самхита добавляет, что «*дикшита*» — это семя», то есть для того, чтобы достичь духовного состояния, позволяющего ему повторно родиться среди Богов, «дикшита» должен символически стать тем,

чем он был «*изначально*». Он прекращает биологическое состояние, в котором пребывал длительное время, чтобы открыть возможность одновременно эмбриональную и первобытную: «он возвращается назад, в состояние зародыша», то есть в состояние чистой виртуальности. Тема «*возвращения назад*», чтобы упразднить историческое время, которое уже прошло, и начать новую жизнь со всеми ее нереализованными возможностями[42]. Все обряды «возвращения в чрево» имеют мифическую основу: это Индра, который, чтобы избежать рождения ужасного монстра в результате союза Слова (*Вач*) и Жертвы (*Яджна*) превращается в эмбрион и проникает в чрево «*Вач*»[43].

Следует привлечь внимание к следующему пункту: «возвращение в чрево», предоставляемое «*дикша*», возобновимо — его повторяют всякий раз, когда совершается плотское жертвоприношение. И поскольку жертвователь уже «два раза родился» благодаря своему посвящению (*упанаяма*), то цель «*дикша*» — возрождение жертвователя, позволяющее ему участвовать в духовности. «*Возвращение в чрево*» позволяет отказаться от Времени, которое уже прошло, и, хотя тексты не говорят об этом прямо, возвращение «в изначальное состояние» можно объяснить только желанием вновь начать «чистое» существование, которое еще

не подвергалось воздействию Времени. Аналогичный обряд осуществляется и в других случаях: например, неофит, нарушивший свой обет, должен бодрствовать у огня, завернутый в шкуру черной антилопы, из которой он выходит на заре, разорвав ее (Баудхаяна Дх., III, 4. 4). Быть завернутым в шкуру означает зачатие, а ее разрывание символизирует новое рождение. У некоторых народностей Банту перед обрезанием над мальчиками совершают обряд, известный под названием «родиться заново». Отец приносит в жертву барана, и три дня спустя он заворачивает ребенка в оболочку желудка и шкуру животного. Но прежде, чем завернуть ребенка, он должен положить его на постель, где лежит его мать, а тот должен кричать, как новорожденный. В шкуре барана он остается в течение трех дней. Добавим, что умерших хоронят в бараньих шкурах и в положении эмбриона[44].

Поговорим о другом обряде, включающем «возвращение в чрево», чтобы получить второе рождение и приблизиться к более высокому положению (стать брахманом) или очиститься от пятна позора. Мы имеем в виду обряд «хираньягарбха», или «золотой зародыш», описанный впервые в *Атхарваведа Паришите*, (XIII) и оказавшийся чрезвычайно живучим — он существовал еще в XIX веке[45]. Церемония

состоит в следующем: посвящаемого вводят в золотую вазу, имеющую форму коровы. Когда он выходит из нее, его считают новорожденным, и он должен пройти через обряды, связанные с рождением. Но поскольку подобная ваза стоит очень дорого, для обряда обычно используют позолоченную копию матки (*йони*). Посвящаемый отождествляется с «золотым зародышем», «*хираньягарбха*». Это имя является одним из имен Праджапати и, как золото, представляет символ бессмертия и совершенства. Превращение посвящаемого в «золотой зародыш» ассоциируется с прочностью металла и позволяет приобщиться к бессмертию. Золото излучает солнечный свет; с другой стороны, существует мифически-иконографический комплекс, представляющий уход Солнца во мрак; так же и неофит во время посвящения проникает в качестве эмбриона во мрак материнского чрева[46].

Но символика золота открывает более древнюю и универсальную тему — мифического возрождения в корове или в сосуде, имеющем форму матки. Корова — одна из ипостасей Великой Матери. Геродот (II, 129) рассказывает, что Микерин похоронил свою дочь в золотой корове; у жителей о. Бали также упоминаются гробы в форме коровы[47]. Ригведа не знает обряда «*хираньягарбха*», может быть, по-

тому, что он не был известен в эпоху Вед, или потому, что не практиковался в жреческой и воинской среде, где создавались и распространялись гимны Ригведы. Впервые этот обряд упоминается в *Атхарваведа Паришите*, и его можно поставить в один ряд с остатками великой афро-азиатской культуры, существовавшей между IV и III тысячелетиями до Р. Х. от Восточного Средиземноморья и Месопотамии до Индии. Этот обряд посвящения очень важен особенно потому, что содержит все три эмблемы Великой Богини Матери, представляемой коровой, маткой и сосудом. В Южной Индии и на Борнео Великую Мать часто представляют в виде сосуда[48]. То, что этот сосуд всегда выступает как символ материнской утробы в Индии, доказано мифами, в которых чудесное рождение мудрецов Агасти и Васишты произошло в сосуде[49], а в другой части мира погребения осуществлялись в позе эмбриона[50]. Все эти ритуалы со сложной символикой, несомненно, выходят за рамки обрядов посвящения, но мы сочли нужным коротко напомнить о них, чтобы показать, что мы имеем дело с общими концепциями Жизни, Смерти и Возрождения, и что интересующая нас область посвящения представляет собой только один аспект этого всеохватывающего «мировоззрения» (*Weltanschauung*).

Многовалентность эмбриологической символики

Примечательно, что в обрядах посвящения тема возврата в зародышевое состояние встречается даже на высших уровнях культуры, например, в даосских методах мистической психологии. Действительно, «эмбриональное дыхание» (*тай-сы*), играющее значительную роль в нео-даосизме, задумано как дыхание в замкнутом цикле, подобно дыханию зародыша; адепт старается имитировать кровообращение и дыхание, идущие от матери к ребенку и от ребенка к матери. В Предисловии к «*Тай-сы гогу*» («Ротовое эмбриональное дыхание») есть фраза, очень ясно объясняющая цель этой методики: «Возвращаясь к основе, к началу, мы прогоняем старость и вновь приходим в зародышевое состояние»[51]. Текст современного синкретического даосизма выражает это в таких терминах: «Вот почему (Будда) Жу-лэ (= Татхагата) в своем великом милосердии, открыл способ (алхимический) получения Огня и научил людей вновь проникать в материнское чрево, чтобы переделать свою истинную природу»[52].

Аналогичный мотив присутствует у западных алхимиков: посвященный должен вернуться в лоно своей матери и даже сожительствовать с ней. По Парацельсу, «тот, кто хочет войти в

Царство Божье, должен вначале войти своим телом в свою мать и там умереть»[53]. «*Возвращение в чрево*» иногда представляют в форме инцеста с Матерью. Майки Майер пишет: «Дельфиний ясно говорит в своем трактате «Великая тайна» (*Secretus Maximus*) о Матери, которая должна по природной необходимости соединиться со своим сыном» (*cum filio ex necessitatae naturae conjungenda*)[54]. Очевидно, Мать символизирует природу в первозданном состоянии, первичную материю алхимиков. Таково доказательство многовалентности символики «*возвращения в чрево*», многовалентности, которая позволяет пересматривать и трактовать ее бесконечно в различных духовных и культурных контекстах.

Равным образом можно найти другой ряд обрядов и мифов посвящения, связанных с символикой гротов и горных пещер, отождествляемых с чревом Матери Земли. Скажем только, что гроты много значили в доисторических посвящениях и что первозданная сакральность грота еще требует расшифровки в семантических модификациях. Китайский термин «*дун*», означающий «пещеру» получил значение «таинственный», «глубокий», «трансцендентный», то есть стал эквивалентом тайн, открываемых при посвящении[55].

Хотя сопоставление религиозных свидетельств, принадлежащих различным культу-

рам и эпохам, вещь деликатная, мы сделали это потому, что считаем, что все они складываются в единую систему.

Посвящение при «Возвращении в чрево» прежде всего должно открыть неофиту состояние эмбриона. Исходя из этого отправного момента, развиваются различные формы посвящения, причем развитие это идет в разных направлениях и преследует разные цели. Так, став символическим «семенем», или «эмбрионом», неофит может: 1) вновь начать жизнь, используя сохранившиеся нетронутыми свои возможности (такова цель обряда «*хираньягарбха*» и китайских методов эмбрионального дыхания, из того же исходят древние целители)[56]; 2) погрузиться в сакральный Космос, управляемый Великой Матерью (как это происходит в обряде Кунапипи); 3) достичь высшего состояния существования — духовного (то, что преследует «*упанаяма*») или подготовить себя для участия в сакральном (цель «*дикша*»); 4) основать совершенно иной способ существования — трансцендентальный, тождественный жизни Богов (цель западной и китайской алхимии), или получить освобождение (цель буддизма). Во всех этих феноменах звучит одна общая нота: допуск к сакральному и духовному всегда представляется как эмбриональное зачатие и новое рождение. Все посвященные этой кате-

гории «рождены дважды», а в случае Кунапипи и «*дикша*» — «рождены» несколько раз. Сакральность, духовность и бессмертие выражены в образе, так или иначе означающем начало Жизни.

Очевидно, что начало Жизни всегда ощущалось первобытным человеком в космогоническом аспекте. Сотворение Мира является образцовой моделью создания всего живого. Начинающаяся жизнь в абсолютном значении эквивалентна рождению Мира. Солнце, которое каждый день погружается во мрак Смерти и первозданные воды, символ вечности и виртуальности, также похоже на эмбрион в материнском чреве, как неофит, спрятанный в хижине посвящения. Утром, когда встает Солнце, Мир рождается вновь, как посвященный, выходящий из хижины. Возможно, что захоронения в позе эмбриона объясняются мистической связью между смертью, посвящением и «*Возвращением в чрево*». Эта связь в некоторых культурах привела к уподоблению посвящения смерти: тот, кто умер, рассматривался как принимающий посвящение. Но погребение в позе зародыша выражает надежду на возобновление жизни духовной, чего нельзя сказать о жизни в ее простых биологических проявлениях. Для первобытных людей *жить* — это участвовать в сакральности космоса. И этого достаточно, что-

бы избежать ошибочного объяснения всех обрядов и символов посвящения «*Возвращения в чрево*» — желанием продолжить исключительно биологическое существование. Чисто биологическое существование — это сравнительно новое открытие в истории человечества, открытие, ставшее возможным только благодаря радикальной десакрализации Природы. На уровне бытия, которому посвящено наше исследование, жизнь еще *священная* реальность. Нам кажется, что в этом кроется объяснение непрерывности связи между древними символами и обрядами «нового рождения» в посвящении, духовного возрождения, долговечности и даже идеями бессмертия и абсолютной свободы в том виде, в каком мы их встречаем в историческую эпоху в Индии и Китае.

Приведенные нами примеры показывают, как сценарий возрастного посвящения может быть использован в обрядах, предназначенных для совершенно других целей. Эта многозначность понятна — речь идет о все более расширяющейся возможности приложения «модели», позволяющей «сделать» человека. Поскольку мальчика при посвящении, включающем «*Возвращение в чрево*», «делают» взрослым, то схожих результатов можно ожидать при любом «делании», например, когда хотят «сделать» (то есть получить) долгожительство или бессмертие. В

конце концов, приходят к отождествлению всякого «делания», идентифицируя всякую «деятельность» с космогонией. Достичь другого способа существования — жизни Духа — равносильно второму рождению, становлению «нового человека». Наиболее ярким выражением «новизны» является «рождение» Открытие Духа равнозначно появлению Жизни, а Жизнь — явление Мира, космогонии.

В диалектике, которая делает возможным все эти отождествления, угадывается чувство древнего человека, открывающего для себя жизнь Духа «Новизна» этой духовной жизни, ее автономия не могут быть выражены лучше, чем в образах «абсолютного начала», образах, имеющих антропокосмическую структуру, связанных одновременно и с эмбриологией, и с космогонией.

---

1 D Spencer, Native Tribes of the Northern Territory of Australia London, 1914, p 326, Spencer and Gillen, The Arunta, II, p 481, W E Roth, Ethnological Studies among the North–West–Central Queensland Aborigines, p 184, K L Parker, The Euahlayi Tribe, p 56–57, W L Warner, A Black Civilization, p 75–76 W Schmidt, Ursprung der Gottesidee, III, S 706–709 (Кулин), S 988–990 (Эвахлаи)

2 Например, у племен, населяющих южную часть Южной Америки, cf J Haekel, Jugendweiche und Mannerfest, S 132, f

3 Cf J G Frazer, Balder the Beautiful London, 1913, I, p 22–100, E S Hartland, Primitive Paternity London, 1910, I, p 91–96, W E Peuckert, Geheimkulte Heidelberg, 1951, S 256–257

4 Cf Frazer, op cit, p 56, 59–66

5 Cf H Ploss, M Bartels, Das Weib in der Natur und Volkerkunde, Leipzig, 1908, S 454–502, W Schmidt, W Koppers, Volker und Kulturen, I, Regensburg, 1924, S 273–275 (распространение обычая)

6 R M Bernd and C H Berndt, The First Australians New York, 1954, p 54

7 R M Bernd and C H Berndt, Sexual Behaviour in Western Arnheim Land New York, 1951, p 89–91

8 Список народов см Peuckert, op cit, p 258

9 Ploss, Bartels, op cit, I, S 464, f

10 Evel Gasparini, Nozze, societa e abitazione degli antichi Slavi Venice, 1954, Appendices I, II, p 14

11 M. Eliade, Mythes, rêves et mysteres, p 282

12 Wilhelm Schmidt, Das Mutterrecht Wien–Modling, S 131

13 Cf M Eliade, Traite d Histoire des Religions Paris, 1949, p 270

14 Frazer, Balder the Beautiful, I, p 76, f

15 W Schmidt, Das Mutterrecht, S 132

16 Y Ling–Roth, The Native of Borneo //Journal of the Royal Anthropological Institute, 23, 1893, p 41, f //, H Baumann, Das doppelte Geschlecht, S 62

17 H Baumann, op cit, S 62–63

18 M Eliade, Mythes, rêves et mystères, p 258, по R P Heckel и E Gasparini Степени посвящения отмечены также у племен северо-западной Австралии, cf M Habbery, Aboriginal Woman, Sacred and Profane, p 237

19 M Eliade, op cit, p 258, f, по Richard Wolfram, Weiberbunde //Zeitschrift fur Volkskunde, XLII, 1933//, S 143, f

20 M Eliade, ibid, p 286

21 M Eliade, Images et Symboles Paris, 1952, p 120, f, cf Richard Wolfram, Schwerttanz und Mannrerbund Kassel, 1935, S 172

22 M Eliade, Mythes, réves et mysteres, p 282, f

23 Ibid, p 284, f

24 R M Berndt, Kunapipi Melbourne, 1951, p 34

25 Мифические основательницы обряда Сестры Ваувалак «сегодня воспринимаются как живые» (Berndt, op cit, p 33)

26 Речь идет о хорошо известном мифологическом сюжете 1) Сверхъестественное Существо убивает людеи (чтобы их посвятить), 2) не понимающие значение этои обрядовои смерти люди решают отомстить и убивают его, 3) затем, однако, они создают таиные обряды, связанные с этои древнеи драмои, 4) Сверхъестественное Существо присутствует при этих обрядах как изображение или священныи предмет, представляющие его тело и голос

27 Berndt, op cit, p 36

28 Berndt, op cit, p 37

29 Ibid, p 41

30 Ibid, p 38

31 Berndt, op cit, p 14

32 Berndt, op cit, p 45

33 Ibid, p 53

34 A P Elkin, предисловие к книге Берндта, p XXII, Wilhelm Schmidt, Mythologie und Religion in Nord Australien //Anthropos, 48, 1953 S 898–924//

35 «В те времена у нас не было ничего, ни священных предметов, ни священных обрядов, женщины владели всем» (Berndt, op cit, p 8, f, p 55–9), cf chapter II, note 50, A Metraux, A myth of the Chamacoco Indians, p 117–118

36 Berndt, op cit, p 24, f

37 Cf Herman Lommel, в кн Carl Hentze Tod, Auferstehung, Weltordnung Zurich, 1955, S 128 об этои церемонии, которая совершается по сеи день, см Mrs Sinclair Stevenson, The Rites of the Twiceborn, Oxford, 1920, p 27, f

38 Анализ этого мотива в буддиискои философии см M Eliade, Images and Symboles, p 100, f

39 Richard Thurnwald, Primitive Initiations und Wiedergeburtsriten, S 390, цитирует Gunther Wagner, Reifeweiheb bei den Bantu–Stammen Kavirondos und ihre heutige Bedeutung //Archiv fur Anthropologie, N F, XXV, 1939, S 85–100//

40 По поводу diksa, см Sylvian Levi, La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, Paris, 1898, p 103, f Cf M Eliade, Le Yoga Immortalite et Liberte Paris, 1954, p 118, 374, H Lommel, в кн C Hentze, op cit, S 115, f

41 Hentze, op cit, S 127

42 M Eliade, Kosmogonische Mythen und magische Heilung //Paideuma, VI, 1956, S 194–204//

43 Cf Gatapatha Brahmana, III, 2 I, 18, f B Maitrayani Samhita III, 6, 8, речь идет о союзе между «*Яджна*» и «*Дакшина*» Cf H Lommel, in C Hentze, op cit, p 114, f

44 M Canney, The Skin of Rebirth //Man, July 1939, No 91//, p 104–105, W S Routledge and K Routledge, With a Pre–historic People London, 1910, p 151–153 Cf M Eliade, Mythes, rêves et mysteres, p 266, f

45 Th Zachariae, Scheingeburt //Zeitschrift d Vereins fur Volkskunde, XX, 1910//, S 141, f = Kleine Schriften,

Bonn — Leipzig, 1920, S. 266, f.; William Crooke, Things Indian, Being Discursive Notes on Various Subjects Connected with India, London, 1906, p. 500, f.; J.G. Frazer, Totemism and Exogamy, London, 1910, I, p. 34, IV, p. 208, f.; H. Lommel, in C. Hentze, op. cit., p. 121, f.; Hilde Hoffmann, ibid, S. 139, f.

46. Carl Hentze, Tod, Auferstehund, Weltordnung, S. 148, passim.

47. Hentze, op. cit., p. 145; Paul Wirtz, Totenkult auf Bali. Stuttgart, 1928, fig. 27.

48. См. несколько ссылок у R. Briffault, The Mothers. London, 1927, I, p. 471, f.; О Южной Индии – H. Whitehead, The Village Gods of South India, 2nd. ed., Madras, 1921, p. 37, f.,55, 64, 98, etc.; G. Oppert, On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India, Westminster, 1893, p. 24, 274, f.; M. Eliade, Le Yoga, p. 346, f.

49. Эта легенда упоминается уже в Ригведе, VII, 33, 13, она была широко известна; относительно других ведийских источников см.: L. Sieg, Sagenstoffe des Rigveda, Stuttgart, 1902, S. 105, f. Ее варианты в Южной Индии, см.: G. Oppert, op. cit., p. 67, f., P. Thieme, Ueber einige Benennungen des Nachkommen. //Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, LXVI, 1939, S. 130–144//, S. 141, f. («Topf als Name des Bastards»).

50. G. Van der Leew, Das sogenannte Hockerbegrdbnis und der дgyptische Tjknw. //Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XIV, 1938, p. 150–167//; C. Hentze, op. cit., S. 150, f.

51. Henri Maspero, Les procedés de «nourir le Principe vital» dans la religion taoïste. //Journal Asiatique, 1937, p. 177–252, 353–430//, p. 198. По поводу «эмбрионального дыхания» в даосизме см.: M. Eliade, Le Yoga, p. 71, f., 395, f.

52. Лю Хуа-ян, Houei-ming-king, цитируется по: R. Stein, Jardins en miniature d'Extrême-Orient. //Bulletin de

l'Ecole française d' Extrême–Orient, XLII, 1943, p. 1–101//, p. 97.

53. Об этом мотиве см.: M. Eliade, Forgerons et alchimistes. Paris, 1956, p. 159.

54. Ibid., p. 160.

55. R. Stein, op. cit., p. 44.

56. M. Eliade, Kosmogonische Mythen und magische Heilung, passim.

Глава IV

ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ПОСВЯЩЕНИЯ И ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Схождение в Ад и героические посвящения

Часть предыдущей главы мы отвели обрядам посвящения, включающим «*возвращение в чрево*», предполагающим символическое превращение посвящаемого в эмбрион. Возвращение в материнское чрево в любом контексте означает возвращение к Великой Матери Земле. Посвященный вторично рождается в лоне «Матери Земли» (*Terra Mater*). Но, как мы упоминали, существуют другие мифы и верования, в которых тема посвящения включает два новых элемента: 1) герой проникает в чрево Великой Матери Земли, не превращаясь в эмбрион; 2) это предприятие связано для него со множеством опасностей. Один полинезийский миф очень удачно иллюстрирует такой тип «возвращения». В конце жизни, полной приключений, Мауи, великий герой Маори, возвращается на

родину к своему предку Хине-пуите-по, Великой женщине (Ночи). Он находит ее уснувшей и, быстро освободившись от одежды, проникает в гигантское тело. Он проходит сквозь него без осложнений, но, когда он уже готов выйти и только половина его тела еще находится во рту женщины, сопровождавшие его птицы поднимают шум. Внезапно проснувшаяся Ночь сжимает зубы, перекусывает героя пополам, и он умирает. Именно поэтому, утверждают Маори, человек смертен; если бы Мауи удалось выбраться невредимым из тела своего предка, люди обрели бы бессмертие[1].

Предок Мауи — это *Мать Земля*. Проникнуть в ее чрево — значит спуститься в подземные глубины, то есть в Ад. Таким образом, речь идет о «спуске в преисподню» (*descensus ad inferos*), то есть в такой ад, каким он описан, например, в мифах и сагах античного Востока и Средиземноморья. Все эти мифы и саги в определенной мере строятся как обряды посвящения: спуститься живым в Ад, смело выступить против адских демонов и чудовищ — это то же, что пройти испытание при посвящении. Добавим, что подобные нисхождения в Ад героя во плоти являются специфическими элементами героических посвящений, цель которых — овладение телесным бессмертием. Несомненно, мы имеем дело с мифологией посвящения, а не

просто с обрядами, но для понимания религиозного поведения мифы подчас имеют большую ценность, чем обряды. Потому что именно миф наиболее полно приоткрывает глубокие, подчас подсознательные желания религиозного человека.

В контекстах всех этих мифов Великая Мать-Земля проявляется преимущественно как Богиня Смерти и Госпожа мертвых — она представляет угрожающее и агрессивное начало. В погребальной мифологии обитателей островов Малекула устрашающая женская фигура, которую зовут Темес или Лев-хев-хев, ждет душу умершего у входа в пещеру или у скалы. Перед ней на земле нарисован лабиринт, и при приближении умершего Женщина стирает половину рисунка. Если умерший знал план лабиринта, то есть был посвящен, он легко находит дорогу; если же нет, то Женщина его пожирает[2]. Как известно из работ Дикона и Лейярда, цель многочисленных планов лабиринтов, нарисованных на песке, — показать дорогу в жилище мертвых[3]. Иначе говоря, лабиринт представляет испытание в посвящении после смерти: он входит в число препятствий, которые должен преодолеть умерший или герой в своем путешествии в загробном мире. Черта, которую следует отметить, — это то, что лабиринт предстает, как «опасный проход» через внут-

ренности Матери-Земли, проход, при котором душа умершего подвергается риску быть сожранной Женщиной-чудовищем.

На Малекула есть и другие мифические фигуры, воплощающие угрожающий и опасный женский образ: например, «Женщина-краб» с двумя огромными клешнями[4] или гигантская ракушка (*Tridaona deresa*), которая в открытом виде похожа на женский половой орган[5]. Эти устрашающие образы женской агрессивной сексуальности и материнской прожорливости еще яснее подчеркивают сходство спуска в лоно Матери-Земли с обрядом посвящения. Карл Хентус показал, что многочисленные иконографические мотивы Южной Америки представляют глотку Матери-Земли в виде «*зубастого лона*» (*vagina dentata*)[6]. Конечно, мифическая тема «*зубастого лона*» довольно сложная, и мы не собираемся ее здесь рассматривать. Но важно отметить, что амбивалентность Великой Подземной Богини иногда выражается в мифах и иконографически путем уподобления ее челюстей «зубастому лону». В мифах и сагах посвящения проход героя через внутренности Женщины-Гиганта и его выход через рот эквивалентны новому рождению.

Чтобы судить о различии, существующем между сценариями посвящения и мотивами, которые мы рассматриваем, достаточно вспом-

нить о том, как новичков закрывают в хижинах, имеющих форму морского чудовища: им предстоит быть проглоченными и попасть в живот чудовища, то есть «умереть»; быть переваренным в нем и получить новое рождение — когда чудовище их исторгнет, они родятся вторично. Но в группе мифов, которые мы сейчас рассматриваем, герой, живой и здоровый, проникает во внутренности чудовища или в живот Богини (Мать-Земля или Богиня Смерти), и ему удается выйти оттуда вознагражденным. По некоторым вариантам Калевалы, мудрый Вайнямейнен предпринимает путешествие в страну мертвых, Туонелу. Дочь Туони, хозяина потустороннего мира, проглатывает его, но, попав в желудок гигантской женщины, Вайнямейнен строит лодку и, как объясняется в тексте, мощно гребет «от одного до другого конца желудка». Великанша в результате вынуждена выплюнуть его в море[7]. Другой финский миф рассказывает о приключениях кузнеца Ильмаринена; девушка, за которой он ухаживает, соглашается выйти за него замуж, если он сможет прогуляться между редкими зубами старой колдуньи. Ильмаринен отправляется на поиски и находит колдунью, которая его проглатывает. Она предлагает ему выйти из ее рта, но Ильмаринен отказывается. «Я сделаю собственную дверь», — отвечает он, и с помощью кузнечных инстру-

ментов, которые он по волшебству создает, он открывает желудок старухи и выходит наружу. В другом варианте условие, поставленное девушкой Ильмаринену, — поймать огромную рыбу. Но рыба его проглатывает. Он отказывается выйти из нее и ведет себя в ее животе так, что рыба раскалывается[8].

Эта мифическая тема очень широко распространена, особенно в Океании. Достаточно вспомнить полинезийский вариант. Лодка героя Нганаоа была проглочена китом, но герой схватил мачту и воткнул ее в рот чудовища, чтобы он оставался открытым. Затем он спустился в желудок кита, где обнаружил двух своих родственников еще живыми. Нганаоа развел огонь, убил чудовище и вышел из его пасти[9]. Живот морского чудовища, как и тело подземной Богини, — это внутренности Земли, царство мертвых, Ад. В средневековой фантастической литературе Ад часто представлен в форме огромного чудовища, прототипом которого, вероятно, является библейский Левиафан. Перед нами множество параллельных образов: живот Гиганта, Богини, морского чудовища, символизирующих чрево Земли, Космическую ночь, царство мертвых. Проникновение живым в это гигантское тело равнозначно нисхождению в Ад, противостоянию испытаниям, предназначенным мертвым. Смысл посвящения при

таком нисхождении в Ад очевиден: тот, кто совершил подобный подвиг, больше не боится смерти, он завоевал своего рода телесное бессмертие — цель всех героических посвящений, начиная с Гильгамеша.

Но следует иметь в виду и другой момент: в потустороннем мире есть знание и мудрость. Хозяин Ада всеведущ, мертвые знают будущее. В некоторых мифах и сагах герой спускается в Ад, чтобы обрести мудрость и получить тайное знание. Вайнямейнен не мог закончить лодку, которую строил с помощью магии, потому что ему не хватило трех слов. Чтобы их узнать, он отправился к колдуну Антеро, гиганту, который долгие годы оставался в неподвижности, как шаман во время транса, так что из его плеча выросло дерево, а птицы свили гнезда в его бороде. Вайнямейнен свалился в рот Гиганта, и тот сразу его проглотил. Но, попав в желудок Антеро, он сделал себе железный костюм и пригрозил колдуну, что останется в нем до тех пор, пока не узнает магических слов, необходимых ему, чтобы достроить лодку[10]. То, что Вайнямейнен предпринял во плоти, шаманы совершают во время транса: их дух покидает тело и спускается в иной мир. Это экстатическое путешествие в потусторонний мир иногда представляется как проникновение в тело рыбы или морского чудовища. По лапландской легенде,

сын шамана разбудил своего отца, спавшего долгие годы, такими словами: «Отец, просыпайся и вернись из внутренностей рыбы»[11]. Зачем шаман предпринял столь долгое экстатическое путешествие, если не для того, чтобы получить тайное знание?

Символика «препятствий»

Но представление о потустороннем мире, как о внутренностях Матери-Земли или животе гигантского чудовища, — это всего лишь один образ среди тех, которые относятся к описанию Другого Мира, проникнуть в который чрезвычайно трудно. Сталкивающиеся скалы, «танцующие тростники», ворота в форме челюстей, две расколотые горы, находящиеся в постоянном движении[12], два трущихся друг о друга айсберга, вращающиеся преграды[13], двери, сделанные из двух половин орлиного клюва, и т. п.[14] — таковы образы, используемые в мифах и сагах, чтобы внушить мысль о непреодолимых препятствиях, которые необходимо преодолеть для перехода в Другой Мир. Заметим, что эти образы показывают не только опасность перехода, как это делают мифы о проникновении в чрево морского чудовища и т. п., главное в них — это невозможность для живого существа осуществить такой переход. Препятствия — это стражи, стоящие на входе в иной мир, которые под-

черкивают парадоксальную природу перехода из реального мира в мир трансцендентный. Хотя Другой Мир — изначально мир посмертный, он и трансцендентный, то есть он недоступен для живого человека и принадлежит «духам» или духовной сущности человека.

Парадоксальность перехода иногда выражается в терминах пространства и времени. Так, *Джайминия Упанишад Брахмана* (I, 5,5; I, 35, 7–9; IV, 15, 2–5) утверждает, что ворота в мир небесного света находятся «там, где обнимаются Небо и Земля» и соединяются «концы года»[15]. Другими словами, достигнуть высоты можно только «в духе». Поэтому мифические образы и фольклорные клише «опасного перехода» и «парадоксального переноса» выражают необходимость изменения формы существования, чтобы иметь возможность войти в духовный мир. Как хорошо сказал А. К. Кумарасвами: «Буквально это означает, что тот, кто хочет перейти из этого мира в другой или вернуться оттуда, должен сделать это в одномерный вневременной интервал, разделяющий близкие, но противоречивые силы, через которые можно пройти только мгновенно»[16]. Интерпретация Кумарасвами дает метафизическое толкование символики препятствий: она предполагает осознание необходимости отмены противоположностей и подтверждает, что осознание это-

го широко представлено в индийской философии и мистической литературе. Но интерес, который представляют «препятствия», определяется главным образом тем, что они принадлежат предыстории мистики и метафизики. Обобщенно все эти образы выражают следующий парадокс: чтобы проникнуть в потусторонний мир и достичь трансцендентного состояния, необходимо приобрести качество «духа». Именно это связывает символику «препятствий» со сценариями посвящения. Они входят в общий ряд испытаний, которые герой или душа умершего должны преодолеть, чтобы проникнуть в Другой Мир.

Как мы видим, Другой Мир постоянно расширяет свои границы: он означает не только страну мертвых, но и заколдованное чудесное царство, божественный мир и мир трансцендентный. «*Зубастое лоно*» способно представить не только переход в глубь Матери-Земли, но и через Ворота Неба. В одной североамериканской сказке эти ворота состоят из «двух половин клюва Орла» или «*зубастого лона*» Дочери Небесного Царя[17]. Еще одно доказательство того, что мифическое воображение и философские теории многое получили от «препятствий» в качестве структуры посвящения. «Препятствия» становятся своего рода «стражами порога», тождественными монстрам и грифонам,

охраняющим сокровища, спрятанные в морских глубинах, или волшебный фонтан, из которого вытекает Живая Вода, или Сад, в котором растет Дерево Жизни, и т. д. В сад Гесперид так же трудно попасть, как пройти между двумя сталкивающимися скалами или проникнуть в живот чудовища. Каждый из этих подвигов представляет испытание посвящения. Тот, кто выходит победителем из подобного испытания, награждается сверхчеловеческими качествами: он «герой», «всеведущий» или «бессмертный». Любые испытания посвящения включают «трудности», и, чтобы их преодолеть, претендент должен показать храбрость, моральную и физическую стойкость, веру. Но испытания, которые предполагают «препятствия», не могут быть побеждены физической силой, они могут быть разрушены только актом духа. Невозможно «*во-плоти*» (*in concreto*) пройти между жерновами, находящимися в непрерывном движении. Пройти между ними можно только «*в духе*», то есть «в воображении», а воображение предполагает свободу по отношению к материи. «Препятствия» подразумевают выбор — характерное для посвящения разделение между теми, кто неспособен оторваться от мгновенной реальности, и теми, кто способен на свободу духа, и может с помощью мысли освободиться от законов материи.

Индивидуальные посвящения: Северная Америка

Мифы, символы и обряды, которые мы только что рассмотрели, относятся преимущественно к индивидуальным посвящениям и по этой причине принадлежат героической мифологии, рассказам о приключениях персонажа, обладающего незаурядными качествами. Как мы увидим позднее, посвящения воинов и шаманов также индивидуальны, и в их испытаниях еще можно обнаружить архетипы сценариев, свойственных мифам. Но помимо этих видов посвящений, которые мы можем назвать «специализированными», потому что они предполагают исключительное призвание и «квалификацию», у аборигенов Северной Америки существуют посвящения, связанные с возрастом половой зрелости, которые тоже можно назвать индивидуальными. Характерной особенностью обрядов взросления в данном случае является получение каждым неофитом своего духа-покровителя: речь идет о персональном поиске и личных взаимоотношениях между новичком и духом-защитником. Такой тип посвящения по многим причинам важен для нашего исследования. Прежде всего, он с большей очевидностью, чем другие обряды посвящения, показывает значение личного религиозного опыта:

благодаря обретению духа-покровителя мальчик получает доступ к сакральному и меняет свой экзистенциальный режим. С другой стороны, тип индивидуального посвящения помогает понять специфику воинских и шаманских посвящений, а также обряды вступления в тайное общество. Наконец, североамериканские материалы проясняют некоторые мотивы посвящения, уже засвидетельствованные в других странах (например, в Австралии) и особенно важные при шаманских посвящениях в центральной и северной Азии.

Для североамериканских посвящений характерно то, что значительная их часть осуществляется в одиночестве. Мальчики в возрасте от 10 до 16 лет уходят в горы или леса. И речь идет не только о их разрыве с матерями — традиционном элементе всякого обряда взросления — но о разрыве с жизнью общины. Религиозное испытание неофита начинается с его погружения в мир космоса и духовного совершенствования путем аскезы. При этом он предоставлен сам себе, наставники в этом процессе не принимают участия. Вступление неофита в религиозную жизнь — это результат личного опыта, он проявляется в грезах и видениях, вызываемых аскезой и одиночеством. Новичок голодает, особенно первые четыре дня (что указывает на древность обычая), очищает-

ся частыми омовениями, соблюдает пищевые запреты и подвергает себя различным испытаниям (горячим паром или ледяной водой, ожогами, насечками на коже и т. д.). Ночью он поет и пляшет, а на заре обретает духа-покровителя. Следствие его длительных усилий — духовное откровение, которое он получает. Обычно дух-покровитель предстает в виде животного, реже человека (если это душа предка). Новичок выучивает песню, которая на всю жизнь связывает его с его духом. Девушки удаляются в одиночество после первой менструации, но для них обретение духа-покровителя не является абсолютной необходимостью[18].

Теперь мы ненадолго остановимся на посвящениях в общество танца у племени Квакиютль. В них ясно прослеживается структура посвящения в тайное общество у аборигенов Северной Америки. Мы не собираемся подробно обсуждать это чрезвычайно сложное явление, а лишь выделим те аспекты посвящения, которые впрямую относятся к нашему исследованию[19].

Общества Танца Квакиютль

Зимой, в священный период Времени, когда считается, что Духи возвращаются на Землю и обитают среди живых, разделение общин на кланы упраздняется и уступает место орга-

низации духовного порядка, представленной «Танцующими обществами». Мужчины меняют свои летние имена на священные зимние имена[20]. В этот ритуальный период общество вспоминает изначальные мифы. Танцы и пантомимы воспроизводят мифические события, которые «*в то время*» легли в основу сообщества Квакиютль, мужчины воплощают священных персонажей. Все это ведет к всеобщему возрождению общества и Космоса. Посвящение неофита вписывается в движение всеобщего обновления. Общество Танца состоит из нескольких иерархических степеней, каждая из которых составляет замкнутое образование. Некоторые общества могут насчитывать до пятидесяти трех иерархических степеней, каждая из которых называется «Танец». Но не все члены общества могут достигнуть высших степеней. Чем ниже «Танец», тем большее число его членов занимают высокие положения. При этом главную роль играет социальное и экономическое положение посвящаемого, или, вернее, его семьи. «Танец хамаста», например, включает только вождей кланов. Обряд посвящения стоит довольно дорого, так как кандидат обязан сделать богатые подарки всем членам общества. Вообще, право членства в «Танцующем Обществе» наследственное, и для мальчиков, не имеющих этого права, возмож-

ность принять посвящение ограничена. Когда они достигают десяти-двенадцатилетнего возраста, мальчики проходят посвящение на низшем уровне. Именно эти первые обряды вступления нас особенно интересуют.

Заслышав звук священных инструментов, неофиты впадают в транс (иногда транс симулируется). Транс — знак того, что неофит умер для обыденной жизни и одержим Духом, который «уносит» его в лес (у Каннибалов), или в Небо («Танцующее общество» Длувилакса или Митла), или, наконец, остается запертым в культовом доме («Клоунское Общество» Форта Рупер и Общество воинов и колдунов Уикено). Новичок, оставшийся в одиночестве, получает посвящение от Духов. У Белла Белла и других племен каждый клан имеет свою пещеру, где обитает Дух-посвятитель; и в этой пещере — символ, который для нас уже привычен, — происходит посвящение[21]. Во время ухода в лес кандидата в Общество Каннибалов обслуживает женщина. Она приносит ему пищу и занимается приготовлением для него трупа, мумифицированного в соленой воде. Посвящаемый подвешивает труп к крыше хижины, коптит его дымом, разрывает на части, которые проглатывает не прожевывая[22]. Каннибализм — доказательство отождествления посвященного с Божеством.

Главный момент посвящения — возвращение неофита из леса и его вступление в культовый дом, который является «моделью Мира» (*imago mundi*) и представляет Космос. Чтобы понять космологическую символику культового дома, напомним, что для Квакиютль вселенная делится на три части: Небо, Землю и Потусторонний Мир. Внутри дома столб, символизирующий «земную ось» (*axis mundi*), расположен на пересечении этих трех областей, в точке, представляющей Центр Мира. Как повествуют мифы, подняться на Небо или спуститься в Ад можно по медной лестнице, которая ведет к высшему отверстию — «Верхним Воротам Мира». Этот «медный» столб в культовом доме сделан из кедра десяти-двенадцати метров высотой, верхняя часть которого выходит наружу через отверстие в крыше. Во время обряда неофиты поют: «Я нахожусь в Центре Мира... Я возле Оси Мира и т. д.»[23]. Культовый дом воспроизводит Космос, и в песнях его называют «Наш Мир». Обряды происходят в самом центре видимой Вселенной, тем самым они приобретают космическое измерение и масштаб[24].

Столб культового дома Каннибалов, в верхней части которого иногда бывает изображение человека, отождествляется не только с Осью, на которой держится Космос, но и с Духом Каннибалов. Как мы увидим в дальнейшем,

ритуальная роль центрального столба имеет большое значение при посвящениях в Северной и Южной Америке: карабкаясь на него, неофит как бы проникает на Небо. У племен Уикено неофита привязывают к столбу, и, отбиваясь, он создает впечатление у непосвященных, которые видят, что столб сильно качается, что он борется с самим Духом Каннибалов. У Белла Белла неофит влезает на столб; у Квакиютль из форта Рупер он добирается до крыши культового дома и прыгает оттуда, чтобы укусить присутствующих[25]. Запомним этот факт: вступление новичка в культовый дом равносильно его символическому нахождению в Центре Мира. Теперь он оказывается в сакральном микрокосмосе, таком, каков был мир в момент его создания. Из этого священного пространства всегда можно покинуть земной Мир, чтобы проникнуть в Мир Богов. Самая интимная часть культового дома отделена от остального пространства загородкой, на которой изображено лицо Духа-покровителя. У Каннибалов дверь этой загородки имеет форму птичьего клюва. Когда неофит проникает в загородку, считается, что его проглотила Птица[26]. Иными словами, он улетает в Небо, так как Птица всегда символизирует полет. Звуки флейт и других священных инструментов, имеющих важное значение в тайных обрядах Ква-

киютль и Ноотка, воспроизводят голоса птиц[27]. Подъем на Небо символизируется полетом птиц — черта очень древней культуры, и возможно, что обряды, о которых мы рассказали, относятся к наиболее древним элементам религии Квакиютль.

Запертые в загородке культового дома, новички по-прежнему, как во время пребывания в лесу, «одержимы» Духом. Эта «одержимость» эквивалентна их символической смерти. В определенный момент неофиты в масках или без них выходят из загородки и принимают участие в танце. Они имитируют поведение Духа сообщества и с помощью мимики и телодвижений стараются показать, что он в них воплотился. Отождествленный с Духом неофит «не в себе», и основная часть церемонии посвящения состоит в усилиях старших членов Общества «утихомирить, приручить» его с помощью пения и танцев. Новичок постепенно «выздоравливает» от избытка силы, полученной благодаря божественному присутствию. Ему внушают новое духовное равновесие, которое должно сменить психическое возбуждение, вызванное «одержимостью». Успокоившись, «изжив духа», неофит занимает свое место на нижних ступенях иерархии «Танцующего общества». Очевидно, что к концу зимы ритуальные танцы постепенно прекращаются.

Из Обществ Квакиютль для историка религии наибольший интерес представляют Каннибалы. Квакиютль испытывают ужас перед человеческой плотью. И если новичку удается, иногда с огромным трудом, стать каннибалом, то это делается для того, чтобы показать, что он больше не человеческое существо, что он подобен Богу. Его каннибализм, как и буйное «безумие», — доказательство его божественности. Когда после трех-четырехмесячного отсутствия новичок («хаматса») возвращается в деревню, он ведет себя как дикое животное: спрыгивает с крыш домов, нападает на всех встречных, кусает им руки, откусывает и проглатывает куски их тела. Четыре человека с трудом удерживают его и вталкивают в культовый дом. Женщина, которая прислуживала ему в изгнании, появляется и танцует перед ним голая, с трупом на руках. Под конец неофит вскакивает на крышу культового дома, откуда, оторвав несколько досок, он прыгает во внутрь дома и танцует в экстазе, дрожа всем телом. Чтобы его усмирить, «Врачеватель» (*хелига*) хватает его за голову и тащит к соленой воде. Они оба находятся в воде по пояс, когда «Врачеватель» четырежды погружает неофита в воду. Каждый раз неофит высовывается из воды с каннибальским воплем: «Хап! Хап!» Затем он возвращается домой и больше не показывает никаких признаков эк-

зальтации. Он пьет соленую воду, чтобы его вырвало. После приступа бешенства наступает полное равнодушие, и в последующие ночи он присутствует на обрядовых танцах, молчаливый и подавленный[28]. Как все обряды посвящения, посвящение в Общество Каннибалов имеет целью создать новую личность: неофит вынужден найти свой «образ жизни» после того, как он общался с сакральными силами, воплощая Бога. Поведение каннибалов Квакиютль во время посвящения особенно интересно для историка религий: проявление личности неофита, его «безумие» и «приручение» Врачевателем — все это напоминает религиозные феномены, засвидетельствованные в различных культурах, исторически никак не связанных между собой. Разрушение личности и одержимость — это общие признаки, присущие многим североамериканским обрядам посвящения; но когда распад личности и одержимость приобретают исключительную силу, они рассматриваются как признаки шаманского призвания. Поэтому мы оставляем до следующей главы анализ религиозного значения «безумия» и вообще болезней, связанных с обрядами посвящения.

Но каннибал Квакиютль имеет особые черты: например, смертоносная ярость, поведение дикого зверя, «возбуждение», которое Врачеватель охлаждает «купанием». Каждая из них по-

казывает, что обычные человеческие возможности неофита превзойдены, что сакральная сила разрушила его мирское существование. Аналогичное поведение встречается и в других культурах, когда неофит, победно пройдя испытания посвящения, переступает пределы обычной земной жизни и обретает высшую форму существования. Скандинавский берсерк «возбуждается» в битве, входящей в обряд посвящения. В исступлении (*вут*) он ведет себя как бешеный зверь, как шаман; неодолимый, он сеет вокруг себя ужас. Когда человек ведет себя, как дикое животное — волк, медведь или леопард, — это знак того, что в нем воплотилась высшая религиозная сила, что в определенном смысле он стал Богом. Не следует забывать, что на примитивном религиозном уровне зверь-охотник представляет высшую ступень существования. Как мы увидим в следующей главе, жар, разгоряченность тела выражают приобретение героем сакральной силы; чрезмерный жар — характерный признак колдунов, шаманов, воинов, мистиков. Каким бы ни был культурный контекст, в котором проявляется синдром «магического исступления, жара», — он всегда означает, что условия обычной человеческой жизни разрушены, и человек превращается в трансцендентное существо, в сверхчеловека.

Тайное общество и мужское братство (Mannerbund)

Превращение в сверхчеловека возможно только благодаря приросту магической религиозной силы. Вот почему у аборигенов Северной Америки мы находим так много сходства между посвящениями, связанными с достижением половой зрелости и обрядами вступления в тайные общества или шаманские братства. Дело в том, что цель каждого из них — овладение сакральной силой, которое подтверждается приобретением одного или нескольких Духов-покровителей, колдовством или странным поведением — вроде каннибализма. Каждый раз при посвящении разыгрывается одна и та же мистерия смерти с последующим воскресением в качестве существа высшего порядка. В Северной Америке особенно заметно влияние шаманства на сценарии других посвящений, потому что шаман прежде всего — человек, одаренный чрезвычайными возможностями, в известном смысле — образец религиозного человека. Колдун, шаман, мистик — специалист в области сакрального, он является образцовым примером для других людей, стимулирует их стремление к усилению своих магических, религиозных сил и повышению социального престижа путем новых посвящений. Возможно, мы

находим здесь объяснение возникновения тайных обществ и «мужских союзов» не только в Северной Америке, но и в остальном мире.

Морфология «Тайных мужских союзов» (*Mannerbunde*) чрезвычайно сложна, и мы не можем останавливаться на их структуре и истории[29]. Что касается их происхождения, то наиболее распространена гипотеза Фробениуса, принятая историко-культурной школой[30]. Тайные мужские общества, или «Общества масок», возникли еще в период матриархата; их задача состояла в том, чтобы наводить ужас на женщин, заставляя их верить в то, что маски — это демоны и духи предков, и тем самым освободиться от экономического, социального и религиозного превосходства женщин, установленного матриархатом. Эта гипотеза не кажется нам глубокой. Возможно, «Общества масок» и играли определенную роль в борьбе за мужское превосходство, но трудно поверить, что религиозный феномен тайного общества мог иметь серьезные последствия для судьбы матриархата. Напротив, можно констатировать совершенно четкую связь между обрядами взросления и испытаниями посвящения в тайные общества мужчин. Во всей Океании, например, посвящения мальчиков и посвящения, дающие доступ в тайные мужские общества, включают все тот же ритуал символической

смерти при заглатывании морским чудовищем, за которой следует воскресение: это доказательство того, что все обряды посвящения исторически произошли из одного центра[31]. Сходные феномены встречаются в западной Африке — тайные общества являются производными обрядов взросления[32]. И список примеров может быть продолжен[33].

Нам представляется, что в феномене тайного общества лежит потребность более полно участвовать в сакральной стороне бытия, ощущение специфической стороны сакральности, доступной каждому из обоих полов. Вот почему посвящения в тайные общества так похожи на обряды взросления — те же испытания, та же символика смерти и воскресения, то же прикосновение к традиционному и тайному знанию. Ибо сценарий посвящения представляет собой то, без чего невозможен наиболее полный опыт сакрального. Впрочем, в тайных обществах масок можно заметить некоторые новые элементы. Самые существенные из них: важная роль тайны, жестокость испытаний, преобладание культа Предков (персонифицированных в масках) и отсутствие в этих обрядах Высшего Существа. Мы уже отмечали постепенное уменьшение значения Высшего Существа в австралийских обрядах взросления. Это феномен, общий для тайных обществ: место небесного

Высшего Существа заняли Бог-демиург, или мистический Предок, или Герой-просветитель. Но, как мы еще увидим, в некоторых посвящениях в тайные общества по-прежнему придерживаются старых обрядов и символов; нам кажется, что это доказывает исконное религиозное значение Высших Небесных Существ, которых со временем вытеснили другие Божества или полубоги.

Социо-религиозный феномен тайных мужских культов и братств был особенно распространен в Меланезии и Африке[34]. В своей предыдущей работе мы приводили несколько примеров на африканском материале, особенно посвящение в тайный культ Нгоуа у племен Кута, а также обряды вступления в тайные общества Манджа, Банда и Бакхимба[35]. Напомним основные. У Бакхимба посвящение продолжается от двух до пяти лет, и главный обряд — смерть и воскресение посвящаемого. Последнего жестоко бичуют, он выпивает наркотический напиток, так называемый «напиток смерти», затем один из стариков хватает его за руку и обводит вокруг себя, и он падает на землю. Тогда все кричат: «О, имярек мертв!» — и посвящаемого вносят в священную выгородку, которая называется «двор воскресения». Там его раздевают, голого кладут в яму, вырытую в форме креста, и оставляют на несколько дней. Пре-

терпев различные пытки и дав клятву абсолютно все сохранить в тайне, неофит в конце концов воскресает[36].

В Нгоуанское общество Кута имеют право вступать только вожди кланов. Соискателей бьют бичом, натирают листьями жгучих растений и смазывают тело и волосы растительным соком, вызывающим невыносимый зуд. Все эти ритуальные пытки в какой-то мере напоминают расчленение при посвящении учеников шамана, о которых мы будем говорить в следующей главе. Другое испытание «состоит в том, что адепта заставляют влезть на дерево высотой пять-шесть метров и наверху выпить лекарство». Когда он возвращается в деревню, женщины встречают его плачем: они оплакивают его, как мертвого. У других племен Кута неофита сильно избивают, чтобы «убить» его старое имя и получить возможность дать ему другое, новое[37].

О происхождении тайных братств Манджа и Банда, которые носят имя Нгакола, неофит узнает из мифа, который ему рассказывают во время посвящения. Некогда в лесу жило чудовище по имени Нгакола. У него было черное тело, покрытое длинной шерстью. Оно могло убить человека и тут же воскресить его, но более совершенным. Чудовище обращалось к людям: «Посылайте мне людей, я их проглочу,

а затем верну их вам обновленными». Все следовали его совету, но поскольку Нгакола возвращал лишь половину тех, кого проглатывал, люди его убили. Этот миф послужил основанием обряда, в котором важную роль играет священный плоский камень, вынутый из живота Нгакола. Неофита вводят в хижину, которая символизирует тело чудовища. Здесь он слышит мрачный голос Нгакола, здесь его подвергают пыткам. Ему говорят, что он находится в животе чудовища, которое сейчас начнет его переваривать. Остальные новички в это время хором поют: «Возьми наши внутренности, Нгакола, возьми нашу печень». Пройдя остальные испытания, неофит слышит, как руководитель посвящения объявляет, что Нгакола, съевший его, возвращает его обратно[38].

Миф о Нгаколе напоминает австралийский миф о полубожественном Чудовище, которое было убито людьми за то, что вернуло только часть тех, кого проглотило, и после смерти ставшего центром тайного культа, заключавшегося в символической смерти и возрождении. Мы встречаем здесь символику смерти при заглатывании неофита, попадающего в желудок чудовища, символику, занимающую столь большое место в обрядах взросления.

Аналогичные сценарии существуют в Западной Африке. В конце XIX века в Нижнем

Конго в связи с эпидемией появился обычай основывать общества «*ндембо*»[39]. Смерть и воскресение неофитов во время посвящения дали повод думать, что и в случае неизлечимых болезней этот обряд может быть действенным. В глубине леса воздвигали частокол, называемый «*вела*». Вход в него был строго запрещен для непосвященных. Посвящению предшествовал божественный «призыв». Желающие стать членами ндембо неожиданно падали, как мертвые, на людных местах, например, в центре деревни. Их немедленно отправляли в лес и уводили за частокол.

Иногда в один день падало до пятидесятиста человек. О них говорили, что они умерли для «*ндембо*». Неофиты, поселившиеся в хижинах за частоколом, считались умершими и начавшими разлагаться, так что от каждого тела оставалась только одна кость. Посвященные, называемые *нганга* (те, кто знают), специально заботились об этих костях. Период изоляции мог длиться от трех месяцев до трех лет, и в течение всего этого времени семьи неофитов ежедневно приносили пищу для нганга. Неофиты ходили голыми, так как считалось, что в «вела», то есть в другом мире, греха не существует. (Символика ритуальной наготы на самом деле значительно более сложна. С одной стороны, здесь действует представление о рае,

о состоянии первозданного блаженства, которое предшествовало появлению социальных форм. Кроме того, сюда присоединяется похоронная символика, а также мысль, что заново рожденный неофит должен разделить наготу маленьких детей.) Поскольку в таинстве принимали участие представители обоих полов, в «вела» часто происходили оргии, но с точки зрения неофитов, в их поведении не было ничего аморального. Оргии составляли часть бытия в «другом мире», где не действуют человеческие законы.

Когда неофиты, почитаемые «воскресшими», целым кортежем возвращались в деревню, они делали вид, что забыли свое прошлое. Они не узнавали ни родителей, ни друзей, не могли вспомнить свой язык, не знали, как пользоваться бытовыми вещами. Они позволяли учить себя, как малых детей, и имитировали детскую безответственность: нападали на встречных и воровали все, что попадалось под руку. «Право на воровство» — общая черта африканских тайных обществ[40] и является частью социально-религиозной идеологии «мужских союзов».

Как рассказывает Бастиан, обрядовый сценарий таких тайных братств основан на изначальном мифе. «В глубине леса жил Великий Идол, там никто не мог его видеть. Когда он умер, жрецы-идолопоклонники тщательно со-

брали его кости, чтобы дать им новую жизнь. Они кормили эти кости, пока они не обрели плоть и кровь»[41]. В обряде неофиты должны были повторить судьбу Великого Идола, покровителя братства. Но основная роль в обряде принадлежит жрецам-идолопоклонникам, то есть распорядителям посвящения: это они заботливо «кормят» кости неофитов, как когда-то «кормили» кости Великого Идола. В конце церемонии именно они провозглашают возвращение неофитов к жизни — пример Великого Идола сделал это возможным.

Превращение тела в скелет, сопровождаемое рождением новой плоти и крови, — такова специфическая для охотничьей культуры тема посвящения — мы находим ее в посвящении сибирских шаманов. Что касается африканских братств, то этот древний элемент здесь входит в более развитую религиозно-магическую систему, содержащую множество более поздних включений.

Итак, мы видим, что обряды вступления в тайные общества по всем пунктам соответствуют племенным посвящениям: изоляция, обрядовые пытки и испытания, смерть и воскресение, получение нового имени, открытие тайного знания, обучение особому языку и т. д. Заметно, однако, значительное усложнение испытаний. Обрядовая пытка — характерная осо-

бенность меланезийских тайных обществ и некоторых североамериканских братств. Так, особой жестокостью славятся испытания, которые должны пройти неофиты Мандан[42]. Чтобы понять значение обрядовой пытки, следует учитывать, что страдание имеет ритуальную ценность: предполагается, что пытка осуществляется Сверхчеловеческими Существами, а ее цель — духовное пробуждение объекта посвящения. Кроме того, высшее страдание является выражением обрядовой смерти. Некоторые тяжелые болезни, особенно психические, рассматривались как знак того, что Сверхчеловеческие Существа выбрали больного для посвящения: он должен быть подвергнут пытке, расчленен на части и «убит», чтобы воскреснуть к более высокому существованию. Как мы в дальнейшем увидим; «обрядовые болезни» составляют один из самых важных признаков шаманского призвания. Пытки кандидатов в тайные общества тождественны ужасным страданиям, символизирующим мистическую смерть будущего шамана. В этом и других случаях речь идет о процессе духовного преобразования.

Тайные общества, несомненно, представляют чрезвычайно сложный социальный и религиозный феномен. Мы не можем исследовать его во всей полноте, ибо наш интерес ограничен анализом фактов, связанных с посвящени-

ем. Однако следует указать, что функции тайных обществ не исчерпываются только религиозными задачами. Они являются одновременно обществами взаимопомощи и эффективно функционируют в общественной и политической жизни общины. Во многих религиях тайные общества являются последней инстанцией, к которой обращаются в поисках справедливости[43]. В некоторых странах эта правовая сторона деятельности тайных обществ превратила их в инструмент террора и подчас сопровождается чрезвычайной жестокостью. Так, например, члены многочисленных африканских братств, называемых «Леопарды» или «Львы», ритуально отождествляют себя с этими животными и виновны во множестве убийств и каннибализме[44].

Обрядовое влезание на деревья у американских индейцев

Мы уже отмечали удивительную настойчивость, с которой повторяется тема заглатывающего чудовища в обрядах взросления и посвящения в тайные общества, а также в других мифических и обрядовых контекстах. Впрочем, это не означает, что один и тот же сценарий не может быть использован в разных видах посвящения. Столь же многозначна и обрядовая тема влезания на деревья и священные столбы: она

встречается как в обрядах взросления, так и в высших формах посвящения. Мы уже встречались с ней, когда говорили об австралийских и некоторых североамериканских племенах. Значение ритуала влезания на деревья станет нам полностью ясным, когда мы обратимся к посвящениям и экстатической технике шаманов в центральной и северной Азии. Именно там особенно определенно сохранилась космическая символика подъема.

Известно, что в обеих Америках столб или священное дерево играют важную роль в главных религиозных праздниках племени и в обрядах посвящения, связанного с взрослением, а также в шаманских и знахарских обрядах. Дерево или столб рассматриваются как посредники между людьми и божественным (Высшим Существом, Богом Солнца, Героем, мифическим Предком и т. п.) или, иногда, как воплощение Божества. Другими словами, общение с божественными силами особенно эффективно, если оно происходит с помощью священного столба или дерева. Эту основополагающую идею можно распознать даже в обрядах, не предполагающих влезание на столбы и деревья. Так, у племени Ботокудов, которые относятся к наиболее примитивным, сохраняющим первобытные черты народам Южной Америки, священный столб связан с добрыми небесными

духами, которые играют роль посредников между людьми и Высшим Существом и влезают к нему по столбу. Высшее Существо никогда не спускается с Небес, а небесные духи приносят ему людские молитвы. У подножия столба обычно складываются дары с просьбой о выздоровлении. У соседей Ботокудов, Масхакалис, вокруг священного столба исполняют танцы, являющиеся частью похоронных обрядов. Они верят, что душа мертвых по столбу поднимается на Небо. Религиозная функция священного столба, однако, более сложная, и он играет большую роль в обрядах посвящения мальчиков[45].

У племени Схеренте столб воздвигается по случаю праздника Солнца. Мужчины взбираются на него и, достигнув верха, обращаются к Солнцу с мольбами, а перед ними проходят видения, на основе которых они делают предсказания. В конце церемонии на столб взбирается сам жрец, чтобы получить через созвездие Орион послание от Бога-Солнца. Другие южноамериканские племена разделяют похожие верования. Например, у племени Мундуруку во время празднества в центре культового дома ставится дерево, вокруг которого собираются все, а шаман взывает к защите и помощи культового Героя-творца[46]. Священное дерево присутствует и при посвящении мальчиков у пле-

мен Шамакоко и Вилела, народностей, находящихся на очень примитивном уровне развития и живущих на севере Гран Шако. Но к тому времени, когда их наблюдали и описали первые путешественники, эти племена уже находились в состоянии упадка. Они танцевали вокруг дерева, но включал ли их обряд посвящения в предшествующую эпоху влезание на дерево, осталось неизвестным[47].

Большое значение священному столбу придают племена Яруро. Для того, чтобы обратиться к Богине-Созидательнице Куме, шаман приближается к столбу, окуривает его дымом, поет и танцует и в трансе падает на землю. Неизвестно, взбирался ли он когда-нибудь на столб, как это происходит у племени Арауканов. Это племя воздвигло в честь Высшего Существа столб с зарубками, в верхней его части находился жертвенный алтарь. Шаман, будучи посредником между людьми и Высшим Существом, взбирался на столб с мольбой об исцелении и, достигнув верха, впадал в транс[48].

Как мы видим, у некоторых южноамериканских народов дерево или священный столб являлись средством общения с небесными силами, богами и полубогами. Священный столб и дерево были посредниками между миром людей и миром богов, они присутствовали в обрядах посвящения, связанных с взрослением, а

также на общинных праздниках и во время шаманских сеансов исцеления. Ритуальные деревья и столбы — принадлежность наиболее древних культов у племен Южной Америки, но они отсутствуют в религиозной жизни обществ более высокого уровня развития. Мифически-обрядовый комплекс дерева и столба, являющихся посредниками между земным и небесным мирами, принадлежит примитивной охотничьей культуре. Как показал Йозефе Хэккеле, этот комплекс, вероятно, был принесен в Южную Америку из культуры охотничьих племен, пришедших с севера[49]. Действительно, более или менее схожие сценарии обрядов мы находим у многих североамериканских народов. Индейцы в прериях используют ритуальный столб во время танцев, посвященных Солнцу. Некоторые племена, например, Арапахо, считали, что столб — это путь, по которому молитвы направляются на Небо. Один из наиболее древних элементов Солнечного Танца — влезание на столб[50]. У племени Мандан кедровая мачта служит символом «одинокого человека» — мифического основателя ритуала, сказавшего: «Кедр — мое тело, которое я оставляю вам для защиты от всех несчастий». Самые важные религиозные церемонии происходят вокруг этой мачты. Так, обряд Окипа, являющийся драматическим воспроизведением космогони-

ческого мифа, включает посвящение мальчиков — их испытания необычайно мучительны[51]. Племя Селиш устанавливает священный столб в культовом доме, где происходят обрядовые танцы. На верху столба подвешены магические предметы, которым приносят магические дары. Важно отметить, что некоторые племена Селиш знают миф о Космическом Дереве, на самом верху которого находится Великий Бог, а у его корней — Противник Бога. Другой миф рассказывает, что Творец, создав семь миров, поставил их друг на друга и соединил, проткнув деревом или столбом[52]. Аналогичная символика встречается в космогонии Квакиютль: медный столб соединяет три части Мира, а кедровый столб, воздвигнутый в культовом доме, имитирует этот космический медный столб. Кандидата в общество Каннибалов привязывают к столбу, на который он потом взбирается во время своего посвящения. Как мы видели, ритуал влезания на дерево встречается у Белла Белла и Квакиютль из Форта Рупер. Добавим теперь, что у Майду центральный столб также играет существенную роль в ритуале. Во время шаманских сеансов духи спускаются по столбу и беседуют с шаманом. У народа Помо посвящение мальчиков включает влезание на мачту, ритуальные танцы и акробатический подъем (например, вниз головой)[53].

Подводя итоги, можно сказать, что в Северной Америке священное дерево или столб занимают важное место в космологии и мифологии племен, во время общих праздников, в возрастных посвящениях, в ритуалах вступления в тайные общества, а также во время шаманских сеансов. Несмотря на различный социально-религиозный контекст, восхождение всегда преследует одну цель: встречу с Богами или Небесными Силами для получения благословения (или личного посвящения, или блага для общины, или, наконец, исцеления). Во многих случаях первичный смысл восхождения — символический подъем на Небо — утрачен, но обряд продолжает существовать, так как память о сакральности Небес поддерживается даже тогда, когда сами Небесные Существа полностью забыты.

Для правильного понимания сценариев посвящения с влезанием на деревья следует принять во внимание множество явлений не чисто американских — в первую очередь шаманские обряды северной и центральной Азии. В Азии священные столб или дерево символизировали Космическое Дерево — «*Ось Земную*», находящуюся в «Центре Мира». Влезая на дерево или столб, шаман как бы поднимался на Небо. Удивительное сходство между азиатскими и американскими ритуально-мифическими комплекса-

ми ставят перед исследователем сложную проблему исторического взаимодействия между двумя континентами. Мы не можем ее здесь рассматривать, но скажем только, что символика центрального столба далеко выходит за рамки североазиатского шаманизма; ее можно встретить в юго-восточной Азии, на античном Ближнем Востоке, в Средиземноморье и других регионах мира. Присутствие символики центрального столба у весьма древних народов, таких, как Ашилпа в Австралии и Пигмеи Семанга, а также наличие символики «Центра Мира» на доисторических памятниках говорит о том, что здесь мы имеем дело с очень древними космологическими представлениями[54].

Символика Центра Мира всегда связана с представлениями о подъеме на Небо или ритуальными отношениями с божественными и полубожественными Существами, живущими на Небе. Подъем представляет один из самых древних религиозных способов личного общения с Богами и, следовательно, полномерного участия в сакральном, позволяющего выйти за пределы обычных человеческих возможностей. Подъем и полет всегда рассматривались как преимущественное доказательство божественности человека. «Специалисты сакрального» — колдуны, шаманы, мистики — это люди, которые летали в Небо в состоянии экстаза или «*во*

плоти» (*in concreto*). Теперь мы начинаем понимать, почему эта тема присутствует в некоторых обрядах взросления и ритуалах вступления в тайные общества: кандидат символически поднимается на Небо, чтобы прикоснуться к источнику сакрального, превзойти свой онтологический статус и походить на архетип «*человека религиозного*», шамана.

Тема подъема на Небо радикально отличается от темы заглатывания чудовищем. Изначально принадлежа разным типам культуры, обе они сейчас присутствуют внутри одного и того же религиозного культа; более того, обе темы могут встречаться при посвящении одного и того же индивида. Причину этого нетрудно понять: сошествие в Ад и подъем на Небо описывают разный религиозный опыт, но те, кто познал его, в равной мере вышли за рамки человеческих возможностей и стали носителями «чистого духа».

Тайные женские общества

Тайные женские общества менее распространены, чем мужские братства. Те из них, что предполагают сложные и драматически напряженные обряды вступления, очевидно, заимствовали некоторые внешние стороны организации тайных мужских обществ. Таков, например, тайный женский культ Пангве, представляющий

собой довольно позднюю имитацию «мужского союза»[55]. Нетрудно отметить некоторые специфически мужские элементы в обрядах посвящения в женские общества, но это вовсе не означает, что тайные объединения женщин представляют как бы смешанный вариант, ибо влиянию подверглись главным образом внешние формы организации. Произошло это в то время, когда тайны многих мужских братств не особенно тщательно охранялись. Но феномен женских тайных обществ не сводится к простому подражанию. Специфика женского религиозного опыта объясняет желание женщин организоваться в кружки закрытого типа, чтобы праздновать свои таинства, связанные с рождением, оплодотворением и всеобщим плодородием. И, наконец, организация тайных обществ придает женщинам религиозно-магический престиж, позволяющий им выйти из состояния полного подчинения мужьям и пользоваться относительной свободой.

Действительно, Р. Х. Нассау подтверждает, что женщины, входящие в распространенные в Западной Африке общества Ниембе, пользуются большой свободой. Мужчины боятся Ниембе и не смеют возражать женам или следить за тайными обрядами. За попытку приблизиться к месту, где происходил ритуал Ниембе, две европейские женщины — жены туземцев, были

фактически приговорены к смерти. Им удалось спастись в последний момент, заплатив внушительный штраф и покаявшись[56].

У туземок Сьерра-Леоне есть тайное общество Бунду, которым руководит колдунья, известная под именем «Дьяволица Бунду». Попытка подглядывать за церемонией для мужчины смертельно опасна. Если кто-нибудь ведет себя неуважительно по отношению к членам общества, колдунья предстает перед ним в костюме «Дьяволицы» и с веткой, которую она держит в руках, приказывая следовать за ней. Приведя провинившегося в лес, она назначает выкуп, который он должен внести. Если же он отказывается, его привязывают к позорному столбу, а раньше могли продать в рабство[57].

Характерными особенностями африканских женских обществ являются: тайна, которой окружены их обряды, высокий религиозный престиж самого общества и особенно его руководительниц. В начале века Т. Дж. Олдриж писал, что Бунду хранят тайну еще строже, чем мужское братство Поро. О ритуалах Бунду неизвестно ничего, кроме того, что молодых девушек посвящают в традиционные обычаи, относящиеся к их полу[58]. Что касается характерных ритуалов общества Ниембе, то в 1904 году Нассау признался, что ему удалось узнать только то, что во время обряда женщины танцуют

голыми и разучивают непристойные песни и ужасные ругательства[59].

Мы еще вернемся к значению ритуальных танцев. Что касается ругательств, то следует отметить, что с древних времен грубой непристойной лексике приписывается магическая сила. Так что, с одной стороны, магия ругательства позволяла женщине защититься от мужчин и, вообще, от любой опасности (диких животных, демонических существ, несчастий и т. п.). Но, с другой стороны, обряд вызывал экзальтацию, спровоцированную нарушением обычного поведения женщины, переходом от скромности к агрессивности. Нарушение нормального поведения означает переход от бытового, регулируемого принятыми нормами состояния к состоянию «спонтанности» и исступления, в котором интенсивно участвуют религиозно-магические силы. Ругательства и непристойности отмечены всюду, где существовали тайные женские общества, — от дионисийских вакханок до крестьянок Восточной Европы XIX века.

В Африке, как и во всем мире, престижность магически-религиозных тайных обществ более всего привлекает к ним женщин. Вступительные взносы иногда очень велики. Обучением неофиток руководят более пожилые женщины — члены общества. Вообще, существует множество степеней посвящения. Так, девушка, уже всту-

пившая в Бунду, если она того пожелает, может последовательно домогаться трех высших степеней. Третья степень предназначена для будущей патронессы Бунду[60]. В обществе Ниембе женщин, особенно хорошо знающих обряды и танцы, называют «госпожами». Чтобы стать «госпожой» женщина должна выбрать неофитку и сопровождать ее во всех испытаниях посвящения[61]. Иначе говоря, «госпожа» вторично проходит весь ритуал вступления в общество. Как и в мужских, в женских тайных обществах допуск к сакральному происходит постепенно, для этого требуется особое призвание и более продолжительное и подробное обучение.

В Сьерра-Леоне посвящаемая, прежде чем войти в свой дом, должна омыться, чтобы снять с себя магическую силу Бунду. Обладающая таким могуществом молодая женщина может быть чрезвычайно опасна для своих близких и для общины в целом.

Мы уже говорили, что почти ничего не знаем об обрядах вступления в женские тайные общества. Что касается ритуалов Ниембе, известно только то, что они довольно суровы. Неофиты должны смотреть, не отрываясь, на солнце и поддерживать огонь в джунглях, где они остаются на ночь; даже во время урагана огонь не должен погаснуть. Обряды продолжаются около двух недель. В предпоследний день

кандидатки обходят деревню, собирая дары, а затем они идут к реке или к морю ловить рыбу. Но рыбная ловля скорее предлог. Настоящий же обряд таков: каждая женщина должна просунуть руку в дупло, где, как известно, живут змеи, и вынуть ее обратно только после того, как вокруг руки обовьется змея (этнологи уже обращали внимание на сходство этого обряда с эгейскими изображениями жриц с рептилиями в обеих руках или обвившимися вокруг рук). Каждая кандидатка должна вернуться в деревню со змеей в своей корзине. Р. Нассау, чей рассказ мы приводим, однако, не удалось узнать, что они делали с этими змеями.

Последний акт ритуала — публичный. Он состоит из танца под названием «Леопард». Одна «госпожа» изображает дикое животное, другая, которую называют «мать», должна защищать своих детей от нападения «леопарда». Танец длинный и довольно подвижный. Когда «леопард» захватывает всех неофиток, «мать» убивает его палкой, похожей на меч, — можно предположить, что смерть «леопарда» ведет к освобождению неофиток, которых он символически пожрал[62].

Для нас было неожиданностью встретить этот последний мотив, заимствованный из символики охоты, в обрядах женских обществ; известно, что охота и магия охоты — принадлеж-

ность мужчин. Поскольку речь идет о публичном обрядовом танце, можно предположить, что цель этого заимствования — укрепить магически-религиозный престиж Ниембе: женщины доказывают, что они тоже, как члены «мужского союза», могут воплощаться в дикого зверя и что они не боятся его, ибо благодаря своей магии «госпоже» удается убить «леопарда» и освободить его жертвы.

Антагонизм и взаимное притяжение

Известны и другие культовые объединения женщин, в которых, несмотря на их выраженную антимужскую направленность, имеются некоторые элементы, относящиеся к «магии» мужчин. У мордвинов существуют женские общества, символическим знаком которых является лошадиный кнут, а члены общества называют себя лошадьми — они носят на шее сумки, наполненные овсом, которые изображают живот лошади. Вся эта лошадиная символика выдает желание подражать воинским организациям мужчин. Речь идет о сравнительно новых образованиях, которые, стремясь увеличить свою силу и значимость, узурпируют знаки и престиж мужских организаций. При этом сама структура объединения остается чисто женской. В него не допускаются незамужние девушки, мужчины и дети. Ритуальная «трапеза», на которую каж-

дая из посвященных приносит вино, съестные припасы и серебро, происходит раз в году в доме одной из пожилых женщин. Когда молодые замужние женщины входят в дом, старухи трижды ударяют их кнутом и кричат: «Снеси яйцо!» Тогда молодые женщины вынимают из-за корсажа сваренное яйцо. Значение этого обряда очевидно: яйцо символизирует зачатие, и речь идет о тайне плодородия. «Трапеза» заканчивается карнавальным шествием по деревне. Старые женщины, пьяные, скачут верхом на палках и распевают непристойные песни. Мужчины в это время не смеют выйти из дома. Если они это сделают, на них нападут, разденут и насмеются над недостатком мужественности, чтобы спровоцировать их на доказательство противного. Под конец им придется заплатить штраф за обретение свободы[63].

Подобно тому, как «мужские союзы» терроризируют женщин, эти последние оскорбляют, угрожают и даже избивают мужчин, которые встречаются на пути их буйных процессий. У эстонских Сету во время обрядов пьяные женщины раздеваются, принимают похотливые позы, провоцируют и оскорбляют мужчин[64]. В некоторых легендах рассказывается даже об убийствах, совершенных этими менадами. У Сету все женщины должны принимать участие в празднике. Так что перед нами уже не тайное

общество, а скорее женская мистерия, прославляющая священную силу плодородия. Считается, что присутствие мужчин на этих мистериях может неблагоприятно сказаться на урожае. Вот почему во время садовых работ, которыми занимаются женщины, они имеют право напасть на любого мужчину, который подойдет слишком близко к их садам, подвергнуть его сексуальному насилию или забросать экскрементами[65]. Аналогичные обычаи были зафиксированы в XIX веке в некоторых районах Кавказа. На праздниках, посвященных сбору урожая, женщины запирали мужчин в домах и выпускали только за денежный выкуп. В некоторых деревнях Дагестана они раздевали мужчин донага, и, возбудив их сексуальные желания, хлестали их половой орган крапивой[66].

Как предполагает Эвел Гаспарини, подобные обычаи могли бы объяснить, почему вакханок упрекали в сексуальных дебошах, хотя их союзы были исключительно женскими[67]. Греческие легенды рассказывают о мужчинах, ставших жертвами буйства вакханок, а у Сету показывают могилы женщин, погибших от ярости и исступления[68]. О. Лоуритс приводит свидетельство того, что женщины Сету во время своих обрядов были «одержимы ненавистью к мужчинам»; похожие явления были обнаружены и в Сербии[69].

Мы уже упоминали о напряженных отношениях, существующих между группами девушек и молодых женщин, занимающихся ремеслом, например, ткачеством, и группами молодых мужчин, которые нападают на них и стремятся уничтожить орудия их труда. Можно утверждать, что всегда существует напряжение между двумя видами сакральности, составляющими два различных и полярных мировоззрения: мужское и женское. Мотив появления женских тайных обществ лежит в специфичности женского религиозного опыта. Это опыт святости Жизни, тайны рождения и всеобщего плодородия. Цель культовых объединений женщин — обеспечить полное и беспрепятственное участие в этой космической сакральности, а посвящение женщин можно рассматривать как введение их в тайну рождения, — известный символ духовного возрождения. Напряжение между двумя видами сакральности предполагает одновременно их антагонизм и взаимное притяжение. Известно, что особенно на древних уровнях культуры мужчины были околдованы «женскими тайнами», а женщины — «мужскими». Психологи придают большое значение тому факту, что мужчины в первобытном обществе завидовали «женским тайнам», особенно менструации и способности к рождению. Но они не обращают внимания на очевидность другого феномена: женщины тоже

завидовали магии и мужскому знанию (магии охоты, тайнам Высшего Существа, шаманству, подъему на Небо, общению с мертвыми). Если мужчины в своих тайных ритуалах использовали символы, связанные с особенностями женской жизни (см., например, символику рождения при посвящении), то женщины, в свою очередь, и мы об этом только что говорили, заимствовали мужские обряды и символы. Такое амбивалентное поведение по отношению к «тайнам» противоположного пола — фундаментальная проблема для психолога. Но религиозный историк принимает во внимание только религиозное значение поведения. Если расшифровать антагонизм и притяжение двух видов сакральности — мужской и женской, — то, с одной стороны, мы видим сильное желание углубить специфический опыт собственного пола, стараясь воспрепятствовать проникновению пола противоположного, — и, с другой стороны, парадоксальное стремление изменить экзистенциальную ситуацию, фактически не подлежащую изменению, и найти путь к «общему».

---

1. M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, p. 295, f.

2. John Layard, Stone Men of Malekula. London, 1942, p. 225, f., 649, f.; Idem, The Making of Man in Malekula. //Eranos-Jahrbuch, XVI, Zürich, 1949//.

3. A.B. Deacon, Geometrical Drawings, from Malekula and other Islands of the New Hebrides. //Journal of the Royal Anthropological Institute, LXVI, 1934, p. 129–175//, p. 132, f.; Idem, Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides. London, 1934, p. 552, f.; John Layard, Totenfahrt auf Malekula. //Eranos–Jahrbuch, IV, Zurich, 1937, S. 242–291//; Idem, Stone Men of Malekula, p. 340, f. Cf. W. F. Jackson Knight, Cumaean Gates. A Reference of the Sixth to Initiation Pattern. Oxford, 1936, p. 19
4. J. Layard, Stone Men of Malekula, p. 730, 221.
5. J. Layard, The Making of Man in Malekula, p. 228, pl. II.
6. Carl Hentze, Tod, Auferstehund, Weltordnung, S. 79, 90, f. Cf. W. Krickeberg, Ostasien–Amerika. //Sinologica, II, 1950, S. 195–233//, S. 228, f.
7. Cf. M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, p. 296, цитирует Martii Haavio, Väinämöinen, Eternal Sage. //FF Communications, No. 144, Helsinki, 1952//, p. 117, f.
8. M. Haavio, op. cit., p 114, f.
9. M. Eliade, op. cit., p. 298.
10. M. Haavio, Väinämöinen ..., p. 106, f.; Eliade, op. cit., p. 301.
11. M. Haavio, op. cit., p. 124.
12. A.B. Cook, Zeus, III, 2, Cambridge, 1940, p. 975–1016 (Appendix P: «Floating Islands»); Karl von Spiess, Der Schuss nach dem Vogel. //Jahrbuch für Hist. Volkskunde, V–VI, 1937, S. 204–235//; Idem, Die Hasenjagd. //Jahrbuch für Hist. Volkskunde, V–VI, 1937, S. 243–267//; cf. A.K. Coomaraswamy, Symplegades. //Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Hommage to George Sarton, New York, 1947, p. 463–488//, p. 470, note 11.
13. О теме «двери, которая хватает» в кельтской мифологии см.: A.C. Brown, Iwain. Boston, 1903, p. 80.

О «вращающейся преграде» см A C Brown, op cit, G L Kittredge, A Study of Sir Gawain and the Green Knight, Cambridge, Mass , 1916, p 244, f, cf A K Coomaraswamy, Symplegades, p 479, f

14 Некоторые южноамериканские племена представляют дверь на Небо и в Другой (подземный) Мир как пасть ягуара, cf W Krickeberg, Ostasien–Amerika, S 201 Широко распространенный архитектурный мотив в Центральной Америке – ворота в форме головы чудовища, Krickeberg, op cit, S 232, и в работах Карла Хенце C Hentze, Objects rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique Anvers, 1936, idem, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der fruhchinesischen Kulturen Anvers, 1941, idem, Bronzegerdt, Kultbauten, Religion im altesten China der Shangzeit Anvers, 1951 Cf C Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung, S 90, fig 76, 77, 106 – о симплеядах в форме «зубастого лона» на южноамериканской керамике О симплеядах в южноамериканском фольклоре и мифологии см Coomaraswamy, op cit, p 475

15 A K Coomaraswamy, Symplegades, p 470, f См об этом сюжете также A K Coomaraswamy, Svayamâtrnnâ Janua Coeli //Zalmoxis, II, 1939, p 3–51//

16 A K Coomaraswamy, Symplegades, p 486, cf M Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, p 419, f

17 Cf Coomaraswamy, Symplegades, p 475

18 Библиография слишком обширна, чтобы ее можно было здесь привести Из материалов, вышедших до 1908 г использованы J G Frazer, Totemism and Exogamy, London, 1910, vol III, p 70–456, Joseph Haekel, Jugendweiche im westlichen Nordamerika //Ethnos, XII, 1947, S 106–122//

19 Из многочисленных работ Франца Боа для нашего исследования важны прежде всего следующие Franz Boas, The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians //Annual Report of the Smithsonian Institutions, 1894–1895, Washington, 1897, p 311–738//, idem, Ethnology of the Kwakiutl //35–th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1913–1914, Washington, 1921, p 43–1481//, idem , The religionof the Kwakiutl Indians //Columbia University Contributions to Anthropology, X, New York, 1930, 2 vol // Cf Philip Drucker, Kwakiutl Dancing Societies //Anthropological Records, University of California Publications, vol II, Berkley–Los Angeles, 1940, p 201–230//, Joseph Haekel, Initiationen und Geheimbunde an der Nordwestkuste Nordamerikas //Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien, LXXXIII, 1954, S 176–190//, Werner Muller, Weltbild und Kultur der Kwakiutl–Indianer, Wiesbaden, 1955

20 Boas, The Secret Societies , p 418

21 Ph Brucker, Kwakiutl Dancing Societies, p 210, note 24, W Muller, Weltbild und Kultur der Kwakiutl–Indianer, S 72

22 Boas, The Secret Societies , p 440, W Muller, op cit , S 72

23 Boas, op cit , p 457, W Mьller, op cit , S 17, f

24 W Muller, op cit , S 20

25 J Haekel, Initiationen und Geheimbunde an der Nordwestkuste Nordamerikas, S 170

26 Cf F Boas, The Secret Societies , pl 29, J Haekel, op cit , S 169

27 Haekel, op cit , S 189

28 F Boas, The Secret Societies , p 441–443, 524, f , idem, Ethnology of the Kwakiutl, p 1172, f «Общество Каннибалов» существует также у Белла Кула, их обряд посвя-

щения напоминает обрят Квакиютль, cf F Boas, The Secret Societies , p 649–650, idem, The Mythology of Bella Coola Indians //Memoires of the American Museum of Natural History, I, pt 2, 1900, p 25, f //, p 118–120 Об обрядах посвящения в другие таиные общества у индейцев северо–запада Америки см Frazer, Totemism and Exogamy, III, p 499–512, 527–550, J Haekel, op cit , passim

29 Schurtz, Alterklassen und Mannerbunde, S 318–437, H Webster, Primitive Secret Societies, p 74–190, Semaine d'Etudes religieuse Compte rendu analytique de la IIIe session, Enghien–Moedling, 1923, p 329–456 Cf E W Peuckert, Geheimkulte

30 L Frobenius, Masken und Geheimbunde Afrikas // Abhandlungen der Kaiserliche Leopold–Carolin Deutsch Akademie der Naturforscher, LXXIV, Halle, 1898, S 1–266/ /, Semaine d'Ethnologie religieuse, III, p 335, f , W Schmidt, Das Mutterrecht, S 171, f Cf Eliade, Mythes, rêves et mysteres, p 268, f

31 E M Loeb, Tribal Initiation and Secret Societies // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV, 3, p 249–288, Berkley, 1929//, p 262

32 Ad E Jensen, Beschneidung , S 79

33 Cf H Webster, Primitive Secret Societies, p 176, n 2, F Speiser, Ueber Initiation in Australia und Neuguinea, S 256, f , Ad E Jensen, op cit , S 99, Arnold van Gennep, Les Rites de passage Paris, 1909, p 126, f

34 Меланезия H Codrington, The Melanesians Oxford, 1891, p 69–115, R Parkinson, Dreisig Jahre in der Sudsee Stuttgart, 1907, S 565–680, W H R Rivers, The History of Melanesian Society Cambridge, 1914, II, p 205–233, 592–593, H Nevermann, Masken and Geheimbunde Melanesiens, Berlin–Leipzig, 1933, Hubert Kroll, Der Inet Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes //

Zeitschrift fur Ethnologie, LXX, 1937, S 180–220// Аобе êа L Frobenius, Masken und Geheimbunde Afrikas, E Johanssen, Mysterien eines Bantu–Volkes Leipzig, 1925, E Hildebrandt, Die Geheimbunde Westafrikas Leipzig, 1937, G W Harley, Notes on the Poro in Liberia //Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, XIX, 1941, No 2//, K L Little, The Poro Society as an Arbiter of Culture //African Studies, VII, 1948, p 1–15//

35 M Eliade, Mythes, reves et mysteres, p 271–275

36 Leo Bittremieux, La Societe secrete des Bakhimba au Mayombe, Bruxelles, 1936, p 44–45

37 E Andersson, Contribution a l'ethnographie des Kuta, I, Uppsala, 1953, p 211, f

38 E Andersson, op cit, p 264, f О Нгакола см A M Vergiat, Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui Paris, 1936, p 118, f

39 J H Weeks, Notes on Some Customs of the Lower Congo People //Folklore, XX, 1909, p 181–201//, p 189, f, idem, Among the Primitive Bakongo London, 1914, p 158 Cf A Bastian, Die deutsche Expedition an der Loangokuste (1875), II, S 17, f, H Schurtz, op cit, S 433–435, J G Frazer, Balder the Beautiful, London, 1913, II, p 251–255

40 H Schurtz, op cit, S 107

41 A Bastian, Ein Besuch in San Salvador, Bremen, 1859, S 82, f, Frazer, op cit, p 256 О мифах и обрядах посвящения в таинства Рианьомбе у банту см E Johanssen, Mysterien eines Bantu–Volkes, S 13, f, et passim, Adopf Friedrich, Afrikanische Priestertumer Stuttgart, 1939, S 62, f, 367, f

42 George Catlin, O–Kee–Pa, London, 1867, p 13, f, Idem, Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885, Washington, 1886, part 2, p 309, f Описание церемонии

по Ad E Jensen, Beschneidung , S 122–123 Столь же жестоки посвятительные обряды «*хавиналал*», военного танца Квакиютль, см Boas, The Secret Societies , p 496, f

43 Webster, op cit , chapter VI–VII

44 Robert Eisler, Man into Wolf London, 1951, p 151, f , Briger Lindskog, African Leopard Men Uppsala, 1954

45 Josef Haekel, Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens //Anais do XXXI Congress International e Americanistas, San Paolo, 1955, p 229–243//, S 229–230

46 Josef Haekel, op cit , S 230–231

47 A Métraux, A Myth of the Chamacoco Indians , p 114, 117

48 Ярупо V Petrullo, The Yaruros of the Capanavaro River, Venezuela //Bureau of American Ethnology, bulletin 123, p 167–289, Washington, 1939//, p 249, f , Haekel, op cit, S 233 Арауканы John Cooper, The Araucanians // Handbook of South American Indians, vol II, Washington, 1946//, p 742, f , M Eliade, Le Chamanisme , p 122, f , p 293, f , Haekel, op cit , S 234

49 J Haekel, op cit , S 239–240

50 J Haekel, op cit , S 235–236

51 A W Bowers, Mandan Social and Ceremonial Organization Chicago, 1950, p 115, f, Josef Haekel, Zum ethnologischen Aussagewert von Kulturparallelen //Wiener Volkerkundliche Mitteilungen, IV, Wien, 1955, S 176–190//, S 179–180

52 J Haekel, Zum Problematik des heiligen Pfahles, S 237

53 Edwin Loeb, Pomo Folksways //University of Calofornia Publications in American Archaeology and Ethnology, XIX, Berkley, 1926, p 149–404//, p 372–374, Idem, The Eastern Kuksu Cult //University of California Publications in

American Archaeology and Ethnology, XXXIII, 1933//, p 172, f , 181, J Haekel, Zum Problematik , S 238

54 Cf //Le Symbolisme cosmique des monuments religieux Rome, 1957//, p 57–82

55 Cf G Tessmann, Die Pangwe Berlin, 1913, II, S 39

56 Robert Hamil Nassau Fetishism in West Africa London, 1904, p 260, f

57 T J Aldridge, The Sherbro and its Hinterland London, 1901, p 137, 142

58 T J Aldridge, op cit , p 137

59 R H Nassau, op cit , p 249, 254

60 T J Aldridge, op cit , p 141

61 R H Nassau, op cit , p 252

62 R H Nassau, op cit , p 255–257, M Eliade, Mythes, rêves et mystères, p 289–290

63 M Eliade, Mythes, rêves et mysteres, p 286–287, no Uno Harva, Die religiosen Vorstellung der Mordwinen Helsinki, 1952, S 386, f

64 Oskar Loorits, Das sogennante Weiberfest bei den Russen und Setukesen //Comm Archivi traditionum popularium Estoniae, XIV, Tartu, 1940//, Idem, Die Grundzuge des estruschen Volksglauben Lund, 1949, Bd II, S 96, f

65 Bronislav Malinowski, The Sexual Life of the Savages London, 1929, p 273–275, 422–423

66 R Bleichsteiner, Masken und Festnachtbrauche bei den Volker des Kaukasus //Oesterreichische Zeitschrift fur Volkskunde, N S , VI, 1952, S 3–76//, S 64, f

67 Evel Gasparini, La civilta matriarcale degli Slavi Venice, 1956, p 82

68 O Loorits, Das sogennante Weiberfest , S 45–46

69 Evel Gasparini, op cit , p 80

Глава V

ПОСВЯЩЕНИЕ ВОИНОВ И ШАМАНОВ

Берсерки

Вот как представлено воинство Одина в известном отрывке из «Инглингасаги» (гл. VI): «Они шли без лат, дикие, как собаки или волки. Они впивались зубами в свои щиты и были сильны, как медведи и быки. Они убивали людей, и все, даже железо и сталь, были бессильны перед ними. Это называлось — ярость берсерков»[1]. В этой мифологической картине мы узнаем описание реально существовавших «мужских обществ» — пресловутых «мужских союзов» (*Männerbünde*) древней германской цивилизации. Берсерки в литературе — это «воины, одетые (*serkr*) в медвежьи шкуры»[2]. Они магически отождествляли себя с этими животными. Впрочем, иногда они могли и превратиться в волков или медведей.

Берсерком можно было стать после посвящения, включающего специфические для воинов испытания. Так, например, как рассказывает Тацит[3], у Хаттов соискатель не стриг ни

волос, ни бороды, пока не убивал врага. У Тайфалов молодой человек должен был убить вепря или медведя, а у Герулов он боролся с этими зверями без оружия[4]. Пройдя подобные испытания, он превращался в неустрашимого воина, который вел себя, как зверь на охоте. Он становился сверхчеловеком, ибо ему удалось приобрести магическую и религиозную силу, часть которой он получал от хищника.

Вёльсунгасага сохранила для нас воспоминания о некоторых типовых испытаниях в обряде посвящения берсерка. Король Сигейр предательски захватил в плен девятерых своих шуринов — Вёльсунгов. Он связал их и отдал на съедение волку. Однако одного из них, Зигмунда, спасла его сестра Синьи. Спрятанный в хижине в гуще леса и вылеченный заботами Синьи, Зигмунд ждет часа мести. Когда два старших сына Синьи достигают десятилетнего возраста, она отсылает их к своему брату, чтобы он подверг их испытанию. Зигмунд обнаруживает, что они трусы, и, следуя его совету, Синьи их убивает. От инцеста брата и сестры рождается еще один мальчик — Зинфьётли. В десять лет мать подвергает его первому испытанию: она шьет ему рубаху прямо на теле, прошивая кожу. Сыновья Сигейра при этом выли от боли, но Зинфьётли абсолютно бесстрастен. Тогда мать срывает с него рубаху вме-

сте с кожей и спрашивает, не больно ли ему. Мальчик отвечает, что Вёльсунг не станет беспокоиться из-за такой малости. Затем она посылает его в хижину Сигейра; он приказывает мальчику приготовить хлеб из мешка муки, в котором находится гадюка. Вернувшись вечером, Зигмунд находит готовый хлеб и спрашивает, не нашел ли мальчик что-нибудь в мешке? Мальчик отвечает, что он что-то заметил, но не обратил на это внимания и замесил все вместе.

После такого испытания храбрости Зигмунд берет мальчика с собой в лес. Однажды, возвращаясь с охоты, они находят на стене своей хижины две висящие волчьи шкуры. Два королевских сына после смерти были превращены в волков и могли освободиться от своих шкур только на десять дней. Зигмунд и Зинфьётли одевают волчьи шкуры, но снять их не могут. Они идут в разные стороны, договорившись, что каждый обратится к другому за помощью только в том случае, если на него нападут сразу более семи человек. Однажды Зинфьётли был призван на помощь и убил всех, кто напал на Зигмунда. В другой раз напали на Зинфьётли, но он сам убил всех врагов, не обратившись к Зигмунду за помощью. Тогда Зигмунд бросился на него и перегрыз ему горло, но некоторое время спустя вылечил его. Они

добрались до своей хижины и решили ждать, пока им не удастся освободиться от волчьих шкур. Этот эпизод завершает посвящение Зинфьётли, который теперь может отомстить за смерть родных[5].

Присутствующие здесь темы посвящения очевидны: испытание храбрости, стойкость перед физическими страданиями и, наконец, магическое превращение в волка. Превращение в волка, то есть ритуальное переодевание в волчью шкуру, составляло главный элемент посвящения в «мужской союз». Одев шкуру волка, человек перенимает волчьи повадки, иначе говоря, становится диким воином, непобедимым и неуязвимым. «Волк» — таково было прозвище членов индоевропейских воинских братств. Сценарии героических посвящений можно обнаружить и в других Сагах. Так, например, в Саге о Греттире Сильном герой спускается в могильный курган, где находится драгоценное сокровище, и поочередно борется с призраками, двенадцатью берсерками и медведем[6]. В Саге о Хролфре Краки Бёдхвар убивает крылатое чудовище и посвящает своего молодого друга Хеттри, дав ему съесть кусок сердца чудовища[7].

К сожалению, мы не можем подробно останавливаться на вопросах социологии, мифологии и обрядов германских «мужских со-

юзов», блестяще исследованных Лили Вайзер, Отто Хёфлером и Жоржем Дюмезилем[8], ни на других особенностях индоевропейских «мужских обществ», таких, например, как индоиранские «*мериа*», которые явились предметом серьезных трудов Стига Викандера и Гео Виденгрена[9]. Скажем только, что поведение индоевропейских воинских союзов во многом схоже с «мужскими союзами» первобытных обществ. Как у тех, так и у других, члены братств терроризируют женщин и непосвященных и демонстрируют свое «право на грабеж» — обычай, который еще встречается, хотя и в более слабой форме, в народных традициях Европы и Кавказа[10]. Грабеж, особенно угон скота, уподобляет членов братства хищникам. В германском братстве Вютенде Неер или в сходных ритуальных организациях лай собак (= волков) является частью неописуемого шума, в котором смешаны самые несовместимые звуки. Эти шумы играют важную ритуальную роль: они готовят буйное исступление (экстаз) членов «мужского союза»[11]. Мы видим, что в первобытных культах шум трещоток рассматривался как голос Сверхъестественных Существ. Это был знак их присутствия среди посвященных. В германских и японских братствах странные шумы, как и маски, означали присутствие Предков, возвращение душ умерших. Испыта-

ние состояло во встрече посвящаемых с мертвыми, которые перед зимним солнцестоянием возвращаются на землю. Именно зимой посвященные могут превращаться в волков. Иначе говоря, зима — время года, когда члены «мужского союза» способны отойти от своего обыденного состояния и приблизиться к сверхчеловеческому, общаясь с Предками и приобретая их магию.

Впрочем, превращение в хищника не было прерогативой воинов: мы встречаемся с ним в тайных африканских обществах, которых называли «Леопард». Феномен ликантропии засвидетельствован во всем мире. Кроме того, ритуальная имитация поведения хищников встречается в некоторых социо-религиозных контекстах, не имеющих ничего общего с воинскими братствами, и даже в женских объединениях.

Что касается африканских обществ «Леопардов», то в них, как во многих формах ритуальной ликантропии, речь идет о феномене, связанном с магией большой охоты, — имитация хищного животного, по преимуществу, охотника. Тюрко-монголы Центральной Азии считали поведение хищника образцом, по которому они вырабатывали свою военную стратегию. Мифический предок Чингиз-хана был серым волком, и великий завоеватель макси-

мально использовал способ нападения волчьей стаи. Аналогичную мифическую тему можно обнаружить в необычных именах и генеалогиях различных индоевропейских и азиатских народов. Такие племенные имена, как Лувены, Гирпины, Дахи, Гирканцы и др., означают, что эти народности произошли от Героя-Волка и могут вести себя как волки — свирепые воины, дикие звери. Все это скорее относится к мифологии войны, и различные имена «народов-волков», быть может, говорят о военном клане или группе воинов, завоевавших некогда территорию и ассимилировавшихся с ее коренными жителями, дав тем самым всему народу свое имя воина-хищника.

Но нас более всего интересует возможность определить структуру посвящения, благодаря которому молодой человек становится воином — хищным животным. Воинское испытание — это почти всегда личный бой, который ведется таким образом, чтобы вызвать у неофита «буйство берсерка». Потому что одной храбрости здесь мало. Берсерком же становятся не только благодаря храбрости, физической силе или упорству, для этого надо выдержать магически-религиозное испытание, которое радикально меняет поведение воина. Он должен преобразить свою человеческую сущность, продемонстрировав агрессивное и устрашающее исступле-

ние, которое отождествляет его с разъяренными дикими животными. Он «разогревается» до наивысшей степени, его захватывает таинственная сила, нечеловеческая и неодолимая, так что боевой порыв исходит из самой глубины его существа. Древние германцы называли эту силу «*Wut*» — термин, который Адам Бременский переводил как «ярость» (*furor*). Это своего рода демоническое безумие, которое повергает в ужас и парализует противника[12]. Ирландский *ferg* («гнев»), гомеровский «*менос*» — почти точные эквиваленты того же устрашающего сакрального состояния, характерного для героических поединков[13]. Ж. Вендрие[14] и Мария-Луиза Сьёстедт[15] показали, что некоторые определения «героя» на древне-ирландском языке соотносимы со словами «пыл, возбуждение, напряжение». Как пишет М.-Л. Сьёстедт, «герой яростен, одержим собственной бурной и обжигающей энергией»[16]. Во многих своих работах, особенно в «Гораций и Курации» Жорж Дюмезиль блестяще интерпретирует все эти выражения героического пыла, доказывая их связь с испытаниями воинского посвящения.

Посвящение Кухулина

Сага о юном герое Кухулине великолепно иллюстрирует неожиданное возникновение «бурной и обжигающей энергии». Старо-ирлан-

дский текст «*Tain Bò Cuàlnge*» («Книга бурой коровы») рассказывает, что Кухулин, племянник короля Ульстера Конхобара, однажды услышал, как его учитель друид Катбад говорил: «Если маленький мальчик возьмет сейчас в руки оружие, он станет блистательным и знаменитым, но проживет короткую жизнь и скоро умрет». Кухулин, услыхав это, попросил у своего дяди оружие и повозку и направился к замку Нешта, злейшего врага королевства Ульстер, чтобы сразиться с тремя королевскими сыновьями, которые считались непобедимыми героями. И маленький мальчик разбил их войско, а самих обезглавил. Колдунья предупредила короля, что этот подвиг настолько вдохновил Кухулина, что юный герой может перебить всех его воинов. Тогда король решил отправить к Кухулину множество голых женщин. И далее в тексте: «Толпа молодых женщин вышла ему навстречу и показала ему свою наготу. Но он спрятал лицо, отвернувшись к стенке повозки, чтобы не видеть наготы женщин и их стыда. Но его вынудили выйти из повозки. Гнев его был столь велик, что принесли три чана холодной воды, чтобы успокоить его. Его поместили в первый чан, но вода нагрелась в нем так сильно, что чан разлетелся, как ореховая скорлупа. Во втором чане, когда он вошел в него, вода начала так кипеть, что на ее поверхности появились пузыри величиною с

кулак. В третьем чане вода достигла такой теплоты, какую выносят не все. И только после этого гнев (*ferg*) маленького мальчика остыл и его одели в его одежду»[17].

Романтизированная сага о Кухулине представляет великолепное свидетельство индоевропейских воинских посвящений. Как показал Дюмезиль, в битве с тремя сыновьями Нешта разворачивается древний индоевропейский сценарий воинского посвящения: борьба с тремя противниками или с трехголовым чудовищем[18]. Но нас больше интересует «гнев» (*ferg*) Кухулина, его «ярость берсерка». Дюмезиль[19] уже провел параллель между обрядовым «исступлением» Кухулина, его последующим «приручением» (охлаждением) женской наготой и холодной водой и некоторыми моментами посвящения каннибалов Квакиютль. Действительно, мы помним, что исступленная ярость юного посвященного Квакиютль смягчалась благодаря женщине, танцующей с трупом на руках, и особенно погружением его с головой в соленую воду. Как исступление каннибала, так и «гнев» молодого воина, который проявляется в форме чрезвычайно сильного внешнего «жара», являются магически-религиозным испытанием; в нем нет ничего обыденного, естественного; это синдром сакральной одержимости.

Подобное испытание проходил Кухулин в каждой новой битве. Над его головой можно было видеть пылающий огонь и даже искры; волосы на его голове вставали дыбом, и от его лба исходил «победный свет». Ж. Дюмезиль обнаружил тему «разогревания» героя в осетинских легендах о Батрадзе, главном герое Нартов[20]. Эта же тема возникает, сильно фольклоризованная, в румынской народной поэзии: «Романас, двенадцатилетний мальчик, вернувшись к своим братьям, убив до этого шестнадцать тысяч татар, кричит, что его лошадь «разогрелась» и он боится учинить массовое побоище среди своих»[21].

Когда Марций обращался к своим войскам, пламя исходило из его головы, и солдаты впадали в безумие (Тит Ливий, XXV, 39, 16). У латинян гнев или любая другая сильная страсть сопровождалась «жаром», «ожогом» в голове. Глаза человека в гневе блестят, волосы поднимаются. Эти симптомы ярости (*furor*) становятся почти штампом у римских поэтов[22]. В данном случае речь идет о переживании более распространенном, чем героический «жар». На древних уровнях культуры всякая мощь окружена магически-религиозным почитанием. Р. В. Онианс считает подобные верования принадлежностью греко-латинских представлений, в соответствии с которыми жизнь-душа

находится в голове, и у каждого человеческого существа есть свой «гений»[23], который делает его божественным созданием. Впрочем, эта теория унаследована из более ранних эпох и, возможно, восходит к доисторическим временам.

Символика магического жара

Есть основания полагать, что магически-религиозный «жар» является чрезвычайно древним явлением. Так, множество первобытных народов представляют себе магическую и религиозную силу как нечто «обжигающее» и пользуются для определения этого феномена терминами, которые означают «жар», «ожог», «очень горячий» и т. п. Вот почему знахари и шаманы пьют соленую или перченую воду и едят чрезвычайно острые растения и овощи — таким способом они пытаются усилить свои внутренний «жар»[24]. То, что этот магический «жар» реален, доказывает невероятная устойчивость к холоду шаманов в арктических районах Сибири и аскетов в Гималаях. С другой стороны, шаман считается «господином огня». Он глотает горящие угли, дотрагивается до раскаленного железа, он ступает по огню и т. д.[25]

Сходный опыт и представления засвидетельствованы у более цивилизованных народов. Санскритский термин «тапас» в конце концов

начал означать аскетическое поведение вообще, но первоначальное значение этого слова — «чрезмерный жар». «Жар», полученный в результате аскезы, позволил Пражапати создать Вселенную; он создал ее путем магического потения. «Дхаммапада» утверждает, что Будда «горячий», а тантрические тексты уточняют, что пробуждение кундалини проявляется как ожог[26]. В современной Индии магометане верят, что человек, общающийся с Богом, «горячий». Вообще любые личности или действия, обладающие какой-либо магически-религиозной силой, считаются «горячими»[27].

Это сакральное могущество, которое вызывает «жар» у шаманов и «возбуждение» воинов, может быть трансформировано, уточнено и дифференцировано в нашей следующей работе. Индийское слово «*крату*», которое вначале означало «энергию, свойственную пламенному воину Индры», затем «победную силу, силу и героический пыл, храбрость, вкус к сражению» и более широко — «могущество» и «величие» вообще, в конце означало «силу религиозного человека, которая делает его способным следовать предписаниям «истины» (*rta*) и достичь счастья»[28]. «Гнев» и «жар», вызванные ростом или избытком сакрального могущества, приводят в ужас множество людей. Термин «*чанти*», на санскрите означающий спокойствие, мир в

душе, отсутствие страстей, облегчение страданий, происходит от корня «*чам*», который первоначально значил — тушение «огня», гнева, лихорадки, в конечном счете «жара», вызванного демоническими силами[29].

Таким образом, мы присутствуем при фундаментальном магически-религиозном опыте, повсеместно засвидетельствованном на древних уровнях культуры: доступ к сакральности проявляется, помимо прочего, в чудесном усилении «жара». Мы не можем задерживаться на этой важной проблеме и показать, например, связь, существующую между техникой и мистикой огня, связь, объединяющую кузнецов, колдунов и воинов[30]. Следует лишь добавить, что «господство над огнем» равным образом означает и «внутренний жар», и нечувствительность к температуре накала. В перспективе истории религий все приведенные примеры подчеркивают, что колдун, кузнец или воин участвуют в присущем каждому из них плане, в высшей жизни. Это высшая жизнь может быть жизнью бога, духа или животного. Соответствующие посвящения, хотя и идущие радикально различными путями, преследуют один и тот же результат: смерть неофита в человеческой жизни и воскресение его к новой жизни, трансчеловеческой. Естественно, что обрядовая смерть менее выражена в воинских, чем в шаманских

посвящениях, так как главное испытание неофита-воина состоит в победе над своим противником. Однако он выходит победителем из этого испытания только в том случае, если наделен «жаром» и «исступлением берсерка» — признаками, которые означают смерть для человеческого состояния. Обретение «магического жара» показывает, что отныне воин больше не принадлежит человеческому миру.

Шаманские посвящения

Обратимся теперь к шаманским посвящениям. Чтобы упростить изложение, мы используем термин «шаман» в его наиболее общем смысле. Мы рассматриваем шаманизм в собственном значении этого термина, то есть каким он развился преимущественно в северной и центральной Азии и в Северной Америке, а также некоторые категории знахарей и колдунов, существовавшие в первобытных обществах[31].

Шаманом становятся: 1) по спонтанному призванию («зов», «избранничество»); 2) по наследственной передаче «профессии» шамана; 3) по личному решению или, реже, по воле клана. Но каким бы ни был способ отбора, шаманом признается лишь тот, кто получил двойное наставление: 1) экстатического порядка (сны, видения, транс и т. д.) и 2) традиционно-

го порядка (шаманская техника, имена и специализация духов, мифология и генеалогия клана, тайный язык и т. д.)[32]. Эта двойная подготовка, обеспеченная духами и старыми шаманами, и представляет собой посвящение. Иногда посвящение производится публично и включает яркий и волнующий обряд, например, у некоторых народов Сибири. Но отсутствие подобного обряда отнюдь не означает отсутствие посвящения: оно может произойти во сне или во время экстатического переживания посвящаемого.

Нас прежде всего интересуют внешние признаки мистического призвания. В Сибири тот, кто призван стать шаманом, выделяется странным поведением: он ищет уединения, становится мечтателем, любит бродить по лесу или в пустынных местах, у него возникают видения, он поет во сне и т. д. Иногда этот инкубационный период характеризуется весьма важными проявлениями: у якутов случается, что молодой человек впадает в ярость или легко теряет сознание, прячется в лесах, питается корнями деревьев, бросается в воду и огонь, ранит себя ножом. Будущие тунгусские шаманы, взрослея, переносят истерические и нервные кризы, но иногда призвание дает о себе знать в совсем юном возрасте: мальчик убегает в горы и остается там неделю и более, питаясь животными,

которых он разрывает собственными зубами. Он возвращается в деревню, в грязи и крови, в рваной одежде, со спутанными волосами и только дней через десять начинает бормотать бессвязные слова.

Даже когда речь идет о наследственном шаманстве, избранию будущего шамана предшествует изменение поведения. Души шаманов-предков выбирают молодого человека из своей семьи; он становится рассеянным и задумчивым, ищет уединения, видит пророческие сны и время от времени подвергается приступам, которые лишают его сознания. Буряты полагают, что в это время душу юноши уносят духи: ее принимают в жилище богов, и шаманы-предки посвящают ее в тайны ремесла, сообщают виды и имена богов и духов и т. д. Только после этого первого посвящения душа возвращается в тело. Шаманом становятся также в результате несчастного случая или необычного происшествия. Так, у бурят, сойотов, эскимосов можно стать шаманом при близком ударе молнии или безболезненно перенеся испытание, схожее с испытанием в обряде посвящения (у эскимосов — проведя пять дней в ледяной воде и не замочив одежды)[33].

Странное поведение будущих шаманов не могло не привлечь внимания ученых, и с середины прошлого века делалось множество попы-

ток объяснить феномен шаманства душевной болезнью[34]. Это неправильная постановка проблемы. Нельзя утверждать, что все шаманы невропаты; с другой стороны, некоторые из них, кто был болен, становились шаманами, потому что им удалось выздороветь. В Сибири, когда шаманское призвание открывается через какую-либо болезнь или в приступе эпилепсии, посвящение часто равняется выздоровлению. Получению дара шаманства предшествует разрешение психического криза, начавшегося при первых симптомах «избранности».

Но если шаманство нельзя идентифицировать с психопатологическим феноменом, не менее верно и то, что призвание шамана очень часто ведет к внутреннему кризису, который подчас граничит с «безумием». И поскольку стать шаманом можно, только преодолев этот кризис, само преодоление играет роль мистического посвящения. Вот почему болезнь, развившаяся у будущего шамана из-за чувства тревоги, вызванного тем, что он выбран богами или духами, расценивается как «болезнь посвящения». Экзистенциальная неуверенность, одиночество и страдание, вызванное любой болезнью, усугубляются символикой обрядовой смерти.

Все эти психопатологические кризисы «избранности» можно обозначить одним терми-

ном — «болезни посвящения», так как их синдромы очень близки элементам классических обрядов посвящения. Страдания «избранника» по всем пунктам сходны с обрядовыми пытками посвящения. Как в обрядах взросления или церемониях вступления в тайное общество, добровольца «убивают» полубожественные или демонические Существа, так будущий шаман в своем воображении присутствует при том, как демоны рвут его на части, он видит, как они отрезают ему голову, вырывают глаза и т. д. Шаманские обряды посвящения, характерные для Сибири и Центральной Азии, содержат символический подъем на Небо по дереву или столбу; больной, «выбранный» богами и духами, в воображении или снах совершает путешествие на Небо по Дереву Мира.

Сейчас мы приведем несколько типичных примеров таких обрядовых испытаний посвящения, которые происходят в воображении, или в явно бессознательном состоянии, или в «безумии» будущего шамана. Но надо подчеркнуть, что психопатология в призвании шамана не «обыденное» явление, что она не принадлежит к обычной симптоматике: она обладает структурой и значением посвящения, короче, она воспроизводит традиционную мистическую модель. Кризис, который много-

кратно испытывает будущий шаман, ведет к распаду личности и «безумию» и может расцениваться не только как обрядовая смерть, но и как символическое погружение в докосмогонический хаос, в аморфное и не поддающееся описанию состояние, которое предшествовало всякой космогонии. Но мы знаем, что для древних и традиционных культур символическое возвращение в Хаос равносильно подготовке нового акта творения[35]. Таким образом «психический хаос» будущих шаманов можно интерпретировать как знак того, что обычный человек «растворяется» и новая личность вот-вот родится.

Обрядовые испытания посвящения сибирских шаманов

Вот что рассказывают об испытаниях, которые должны пройти сибирские шаманы во время своей болезни посвящения. Они лежат без сознания, почти неживые, от трех до девяти дней, иногда и больше, в юрте или в уединенном месте. В течение этого времени они не разговаривают и не едят. Некоторые, кажется, даже перестают дышать, и их по ошибке могут похоронить. Их одежды и постели пропитаны кровью. Вернувшись к жизни, они рассказывают, что были расчленены на части демонами или духами предков: их кости были очищены

от плоти, жидкость выпущена из тела, глаза вырваны. Плоть некоторых долго варилась на огне, другие получили новую плоть и новую свежую кровь. Наконец, их воскрешали, но с полностью обновленным телом и обладающими даром шаманства[36].

У якутов духи уносят будущего шамана в Ад и три года держат его запертым в доме. Именно там он проходит свое посвящение: духи отрезают ему голову, которую ставят рядом (так как он должен собственными глазами видеть, как его расчленяют на куски), а затем разрезают на маленькие куски, которые раздают духам болезней. Только при этом условии будущий шаман получит право исцелять больных. Затем его кости покрывает новая плоть, а в некоторых случаях ему дают и свежую кровь. По другому якутскому свидетельству, черные «дьяволы» разрезают на части тело будущего шамана и разбрасывают куски в разных направлениях, как приношения; затем в его голову втыкают копье и отрезают челюсть[37]. Самоедский шаман рассказывал Т. Лехтисало, как духи напали на него, разрезали его на куски и отрубили руки. Семь дней и семь ночей он лежал без сознания на земле, пока душа его находилась на Небе[38].

Из длинного и взволнованного автобиографического рассказа одного авам-самоедского

шамана, приводимого А. А. Поповым, мы выделим несколько важных эпизодов. Больной оспой, этот будущий шаман три дня оставался без сознания, почти мертвым, так что на третий день его ошибочно похоронили. Он видел себя спускающимся в Ад и после многих перипетий оказался на острове, в центре которого поднималась до Неба молодая береза. Это было Дерево Хозяина Земли, который дал ему ветку, чтобы сделать бубен. Затем он очутился у горы. Проникнув в нее через отверстие, он повстречал голого человека, который работал с кузнечными мехами у стоящего на огне огромного котла. Человек схватил его, отрезал ему голову, а тело расчленил на маленькие куски и все это бросил в котел. Он варил его три года, затем приковал его голову к наковальне. Под конец он выловил его кости, которые плавали в реке, составил их вместе и покрыл плотью. Во время своих приключений в другом мире будущий шаман встречал многочисленных персонажей — полубогов в виде людей или животных, и каждый из них открывал ему аспекты учения и секреты знахарства. Когда он очнулся в юрте рядом со своими, он был посвящен и стал шаманом[39].

Тунгусский шаман рассказывал, что во время своей болезни посвящения предки-шаманы пронзили его стрелами, так что он потерял со-

знание и упал на землю; затем его тело разрезали, вырвали кости и сосчитали их: если их не хватит, он не сможет стать шаманом. По рассказам бурят, посвящаемого истязают предки-шаманы, которые его бьют, режут тело ножом, варят плоть и т. д.[40] Одна телеутская женщина стала шаманом после того, как ей привиделись неизвестные люди, которые разрезали ее на куски и варили в котле. По алтайским шаманским традициям, духи предков вскрывают посвящаемым живот, съедают тело и выпивают кровь[41].

Этих нескольких примеров достаточно для того, чтобы показать, что болезни посвящения очень близки к основной схеме любого посвящения: 1) пытка, которую осуществляют демоны и духи, играющие роль «руководителей посвящения»; 2) ритуальная смерть, которая представляется как спуск в Ад (иногда сопровождаемый подъемом на Небо); 3) воскресение к новой жизни, жизни человека, который посвящен, то есть способен лично общаться с богами, демонами и духами. Различные страдания, которые испытывает будущий шаман, оцениваются как религиозные испытания: психопатологические кризы объясняются как похищение души демонами или экстатическое путешествие в Ад или на Небо; физическая боль рассматривается как результат расчленения тела на кус-

ки. Но какой бы ни была природа страданий, они влияют на формирование шамана лишь в той мере, в какой он придает им религиозное значение и принимает их как испытания, необходимые для его мистического превращения. Ибо не следует забывать, что за «смертью» в посвящении всегда следует «воскресение»; в терминологии психопатологии, криз разрешен и болезнь излечивается. Превращение новой личности в шамана в значительной степени зависит от его выздоровления.

До сих пор мы использовали только сибирские примеры, но тема разделения на части в обряде посвящения распространена достаточно широко. Во время посвящения араукано шамана руководитель заставляет присутствующих поверить, что он изменил язык и глаза неофита и проткнул палкой его живот. У индейцев Ривер Патуин предполагается, что у вступающего в общество Куксу пуп проткнут копьем и стрелой самого Куксу; он умирает, и шаман его воскрешает. У суданцев с гор Нуба первое испытание в посвящении носит название «голова», так как «голову неофита открывают, чтобы в нее мог войти дух». На Малекула посвящение колдуна включает, помимо прочего, расчленение неофита; руководитель обряда отрезает ему руки, ноги, голову и затем возвращает их на место. У даяков старый

«мананг» утверждает, что они отрезали голову неофиту, вынули из нее мозг и промыли его, чтобы ум его стал более светлым[42]. Наконец, как мы не могли не заметить, расчленение тела и замена внутренностей — основные обряды в некоторых посвящениях австралийских колдунов. Расчленение при посвящении шаманов и колдунов заслуживает серьезного сравнительного изучения, так как сходство с мифом об Осирисе и связанным с ним обрядом, с одной стороны, и с ритуальным расчленением в индуистском обряде «мериах», с другой, — сбивает с толку и до сих пор не нашло объяснения. Специфической особенностью шаманского посвящения, кроме расчленения посвящаемого, является низведение его до состояния скелета. Этот мотив мы встречаем не только в рассказах о кризисах и болезнях «избранных» духами, но и в испытаниях тех, кто добился могущества шамана своими собственными усилиями в результате долгих и трудных поисков. Так, например, у эскимосов Аммасилик, кандидат проводит долгие часы, медитируя в снежной хижине. В определенной момент он «умирает» и остается бездыханным три дня и три ночи; в это время огромный белый медведь пожирает его, оставляя лишь скелет. Только в результате этого мистического испытания кандидат получает дар шамана.

Шаманы («ангакут») эскимосов Иглулик способны мысленно освободиться от плоти и крови и долго созерцать свой собственный скелет[43]. Добавим, что созерцание своего умерщвления демонами и превращения в скелет составляет одну из излюбленных медитаций индо-сибирского и монгольского буддизма[44]. Следует еще напомнить, что скелет очень часто изображен на одежде сибирских шаманов[45]. Перед нами очень старая религиозная идея, характерная для охотничьих культур: кость символизирует высшее начало животной жизни, матрицу, на которой постоянно нарастает плоть. Животные и люди возрождаются, начиная с кости; некоторое время они пребывают в плотском существовании, и, когда они умирают, их «жизнь» концентрируется в скелете, на основе которого они вновь возрождаются[46]. Сведенные к состоянию скелета, будущие шаманы претерпевают мистическую смерть, которая позволяет им предстать в другом мире, мире духов и предков, и разделить их знания. Они не «рождаются» снова, они «оживают»: их скелеты возвращаются к жизни, обретая новую плоть[47].

Речь идет о религиозной идее, полностью отличной от земледельческой концепции, согласно которой Земля является высшим источником жизни, и, следовательно, человеческое

тело отождествлялось с семенем, которое следует погрузить в пашню, чтобы оно проросло. Действительно, мы видели это в обрядах посвящения многих земледельческих народов, когда неофита символически закапывали в землю, где он прорастал, превратившись в эмбрион в утробе Матери-Земли. Сценарий посвящения североазиатских шаманов представляет не возвращение в землю (символическое погребение, заглатывание чудовищем т. п.), а исчезновение плоти и, как следствие этого, сведение жизни к ее высшей и неделимой сущности.

Обряды посвящения

Обычно, пока неофит лежит без сознания в юрте, семья зовет шамана, который затем будет играть роль наставника. В других случаях после «расчленения на куски» неофит отправляется на поиски учителя, чтобы узнать секреты ремесла. Знание носит характер посвящения и часто может быть получено в состоянии экстаза; другими словами, шаман-учитель наставляет своего ученика тем же способом, что демоны и духи. Так, Ксенофонтов рассказывает, что у якутских шаманов учитель берет с собой душу посвящаемого в долгое экстатическое путешествие. Они начинают с восхождения на гору. С высоты учитель показывает

неофиту развилки дорог, откуда другие тропы поднимаются к гребням гор: здесь обитают болезни, мучающие людей. Затем учитель приводит ученика в дом. Они переодеваются в одежды шаманов и колдуют вместе. Учитель открывает, как распознавать и лечить болезни в разных частях тела. Всякий раз, как он называет часть тела, он плюет в рот ученику, который должен проглотить плевок, чтобы познать «пути болезней в Ад». В конце наставник ведет ученика в высший мир, к небесным духам. С этого момента шаман располагает «посвященным телом» и может заниматься своим ремеслом[48].

Существуют и публичные обряды посвящения, особенно у бурят, гольдов, алтайцев, тунгусов и маньчжур. Бурятские обряды — из числа наиболее интересных. Главный обряд включает восхождение. В юрте устанавливают крупную березу, корнями в очаг и верхушкой в дымовое отверстие. Березу называют «*удеши бурхан*», «страж ворот», потому что она открывает шаману вход на Небо. Она остается в юрте и служит опознавательным знаком жилища шамана. В день посвящения кандидат влезает на вершину березы — по некоторым традициям, с ножом в руке — и, выходя из дымового отверстия, громко кричит, взывая к помощи богов. Затем шаман-учитель,

которого называют «шаман-отец», посвящаемый и все присутствующие следуют к удаленному от дерева месту, где в предвидении церемонии было посажено множество берез. У одной из берез процессия останавливается: здесь приносят в жертву козла, и кандидат, голый по пояс, погружает голову в кровь так, чтобы она покрыла глаза и уши, в то время как другие шаманы бьют в барабан. «Шаман-отец» влезает на березу и делает девять зарубок на вершине. Кандидат, за которым следуют остальные шаманы, тоже поднимается наверх. Карабкаясь, все они впадают, или делают вид, что впадают, в экстаз. Как утверждает Потанин, кандидат должен влезть на девять берез, которые, как девять зарубок, символизируют девять небес[49].

Как показал Уно Харва, посвящение бурятского шамана странным образом напоминает некоторые обряды таинства Митры. Так, омовение кандидата кровью козла походит на «*тавроболиум*», основной обряд таинств Митры, а его влезание на березу напоминает подъем по лестнице с семью ступенями, входящий в обряд таинств, которые символизируют семь планетарных Небес[50]. Влияние античного Ближнего Востока мы понемногу находим везде в Центральной Азии и в Сибири, а обряд посвящения бурятского шамана, весьма возможно, являет-

ся одним из доказательств этого влияния. Но следует добавить, что символике Дерева Мира и ритуалу влезания на березу при посвящении в центральной и северной Азии предшествуют элементы культуры, пришедшие из Месопотамии и Ирана. Но если столь характерная для Азии и Сибири концепция семи, девяти и шестнадцати небес происходит от вавилонской идеи семи планетарных небес, то символика Дерева Мира как «*Оси Земной*» не является специфически вавилонской. Это почти универсальная символика, засвидетельствованная в пластах культуры, которые невозможно заподозрить в связях с Месопотамией.

В обряде посвящения бурятского шамана, чтобы получить посвящение, неофит отправляется на Небо. Подъем на Небо по дереву или столбу составляет основу ритуала шаманского камлания на Алтае[51]. Береза или столб отождествляются с Деревом или Столбом, воздвигнутым в Центре Мира и связывающим три космические зоны: Землю, Небо, Подземный Ад. Шаман также может прийти к Центру Мира, ударяя в свой бубен; ибо, как мы показали, только что рассказывая о сне самоедского шамана, корпус бубна сделан из ветки, оторванной от Космического Дерева. Слушая звук своего бубна, шаман парит в экстазе вокруг Дерева, то есть у Центра Мира[52].

Все эти шаманские обряды, как и другие обычаи и верования, которых мы здесь не касаемся, связаны с идеями, развивавшимися вокруг мифа о Космическом Дереве: с одной стороны, с идеей Дерева, как Центра Мира — оно связывает три космические зоны, и, поднявшись по его стволу, можно перейти с Земли на Небо; с другой стороны, Космическое Дерево представляется как «модель мира» — символически оно представляет Вселенную целиком и, в первую очередь, все человечество. Во многих сибирских мифах души людей подвешены на ветках Дерева. Когда одной из них приходит время родиться, Бог посылает душу на Землю. Другие мифы рассказывают, что души всех шаманов собраны на одном Дереве: чем выше ветка, на которой подвешена душа, тем сильнее будет шаман. Наконец, существуют многочисленные верования, касающиеся мистических отношений между шаманами и их деревьями. Каждый шаман обладает деревом, возле которого он может укрыться в духе, если он был побежден в битве с другими шаманами. Если дерево срубить, шаман умирает.

Все это указывает, как нам кажется, на то, что шаманское дерево пользуется престижем Космического Дерева и, следовательно, может быть использовано шаманом как средство дос-

тичь Центра Мира, то есть самого сердца реальности, жизни и сакральности.

Вскарабкавшись на дерево, сибирский шаман попадает на Небо. Мы встречали аналогичные ритуалы, изучая некоторые обряды посвящения в Южной и Северной Америке. Добавим теперь, что влезание на деревья характерно и для шаманских посвящений у некоторых американских народностей. Посвящение араукан-ского колдуна включает ритуальный подъем на дерево или очищенный от веток ствол до площадки, где посвящаемый обращается с молитвой к Богу. Караибские колдуны достигают экстатического подъема на Небо, взобравшись на площадку, подвешенную к потолку хижины многочисленными веревками, скрученными вместе: раскручиваясь, веревки вращают площадку с возрастающей скоростью[53].

Техника экстаза

Примеры, которые мы сейчас приводили, позволяют определить основные особенности посвящений в шаманы и одновременно понять значение шаманства для истории религий. Шаман или колдун может быть определен как «специалист сакрального»: индивидуум, который участвует в сакральном более полно или более правильно, чем остальные смертные. Независимо от того, был ли он «избран» Сверх-

человеческими Существами или сам постарался привлечь их внимание и получить их покровительство — как это происходит в Северной Америке — шаман — это индивидуум, который обладает мистическим опытом. В среде шаманства, в собственном смысле этого слова, мистический опыт означает транс шамана — действительный или притворный. Шаман по преимуществу личность экстатическая. Таким образом, на уровне первобытных религий экстаз представляется полетом души на Небо или ее скитаниями по земле или, наконец, ее спуском в подземные области и скитанием среди мертвых. Шаман предпринимает следующие экстатические путешествия: 1) чтобы встретиться лицом к лицу с Небесным Богом и представить ему приношения от соплеменников; 2) чтобы отыскать душу больного, которая, как предполагается, заблудилась или была похищена демонами; 3) чтобы проводить душу умершего в его новое жилище; 4) наконец, чтобы усовершенствовать свои знания, благодаря общению с Высшими Существами[54].

Но когда душа покидает тело во время экстаза, это равносильно временной смерти. То есть шаман является человеком, способным «умереть» и «воскреснуть» много раз. Теперь мы понимаем значение многочисленных испытаний и наставлений, необходимых при любом

посвящении в шаманы. Благодаря своему посвящению шаман обучается не только технике «смерти» и «воскресения», но также тому, что он должен делать, когда его душа покидает тело, и в первую очередь тому, как ориентироваться в неизвестных далях, куда он проникает во время экстаза. Он учится исследовать новые уровни существования, открытые благодаря его экстатическому опыту. Он знает дорогу, ведущую к Центру Мира, дыру в небесном своде, через которую можно устремиться в высокое Небо, и отверстие в Земле, через которое можно спуститься в Ад. Он предупрежден о препятствиях, которые встретятся в его путешествии, и умеет их преодолевать. Короче, он информирован о маршрутах, ведущих как на Небо, так и в Ад. Все это он узнал во время посвящения, находясь в одиночестве, или под руководством шаманов-учителей.

Благодаря способности безнаказанно покидать свое тело, шаман может, если пожелает, *вести себя как дух*: он летает по воздуху, он становится невидимым, он видит на больших расстояниях, он поднимается в Небо или спускается в Ад, видит там души и способен их поймать, он не горит в огне и т. д. Демонстрация некоторых способностей факира во время сеансов и, особенно, «игра с огнем» призвана убедить окружающих, что шаман *приобрел способ*

становиться духом. Способности превращаться в животных, убивать на расстоянии или предсказывать будущее являются частью того, что могут духи. Демонстрируя их, шаман провозглашает, что участвует в жизни невоплощенных существ. Желание вести себя как дух означает прежде всего желание обрести сверхчеловеческий образ жизни; в общем, наслаждаться свободой, могуществом и знанием духовных существ, будь то Боги или духи. Шаман получает этот трансцендентный дар, подчиняясь более полному и драматичному сценарию посвящения, чем сценарии, о которых мы говорили в предыдущих главах. Действительно, как мы видели, важнейшие моменты посвящения шамана это: 1) пытки и расчленение тела; 2) соскабливание плоти до превращения тела в скелет; 3) замена сосудов и обновление крови; 4) довольно долгое пребывание в Аду, во время которого будущего шамана обучают души умерших шаманов и «демоны»; 5) подъем на Небо для получения посвящения Небесного Бога. В отличие от неофитов в других посвящениях, будущий шаман претерпевает более радикальное испытание мистической смертью. Он не единожды подвергается опасности помрачения разума, и он побеждает эту опасность в надежде перейти к жизни, полностью отличной от обыденного существования.

Посвящения австралийских колдунов

Чрезвычайно интересно констатировать, что схема, характерная для посвящений сибирских и центрально-азиатских шаманов, почти идентична той, которую мы находим в Австралии. (Речь идет об общей схеме, а не только о некоторых темах посвящения, распространенных во всем мире, таких, как подъем на Небо, спуск в Ад, расчленение тела.) Параллелизм Сибири и Австралии ставит перед историком проблему возможности распространения шаманства из единого центра. Но прежде чем касаться этой сложной проблемы, нам нужно изложить традиционный сценарий посвящения австралийского колдуна. Благодаря книге А. П. Элкина «Аборигены высокого ранга»[55] это изложение не представляет трудностей.

Как и в Северной Азии или Америке, колдуном в Австралии становятся: 1) наследуя профессию; 2) по «призванию» или «избранию»; 3) по собственной инициативе. Но, каков бы ни был путь, стать колдуном можно, только получив признание определенного числа колдунов, или после обучения у одного из них и, прежде всего, пройдя более или менее трудное посвящение. В большинстве случаев посвящение состоит в экстатическом испытании, во время которого мифические Существа производят ряд

операций над посвящаемым, и он должен предпринять подъем на Небо или спуститься в земные недра. Как говорит Элкин, в ритуал посвящения входит также «воспроизведение того, что случилось в прошлом с героем-просветителем. В любом случае Сверхъестественные Существа, герои древности или души умерших рассматриваются как дарующие посвящение, то есть учителя профессии»[56]. Кандидата «убивает» одно из этих Сверхъестественных Существ, которое затем производит несколько хирургических операций над его бездыханным телом: вскрывает ему живот и вынимает внутренности, которые заменяет другими, новыми, добавив некоторые магические вещества;[57] или разрезает тело от шеи до паха, удаляет лопатки и бедренные кости, иногда лобную кость, вводит магические вещества, и высушивает кости прежде, чем вернуть их на свои места[58].

В своей предыдущей работе («Шаманизм») мы уже приводили ряд примеров. Рональд и Катрин Берндт получили ценную информацию, касающуюся воспитания колдуна у племен, живущих в восточной пустыне Южной Австралии. Оплакиваемый, как умерший, так как все знают, что он будет «разрезан на куски», он направляется к яме с водой. Там два колдуна закрывают ему глаза и бросают в пасть Змеи, которая его заглатывает. Посвящаемый

остается в животе Змеи на неопределенный срок. Когда, наконец, колдуны приносят двух кенгурят в дар Змее, она подбрасывает кандидата высоко в воздух. Он падает на скалу, и колдуны отправляются на его поиски. Они находят его, уменьшенного до размеров совсем маленького ребенка. (Мы узнаем обрядовую тему превращения в эмбрион в животе Чудовища, тождественного материнскому чреву.) Один из колдунов берет младенца на руки, и они улетают в свою деревню.

После такого посвящения мистического порядка — поскольку его осуществило Сверхъестественное Существо — начинается собственно посвящение, в котором главную роль играют старые колдуны. Кандидата-младенца помещают в огненный круг, он там быстро вырастает до пропорций взрослого человека. Он заявляет, что хорошо знает Змею, что они даже друзья, потому что он побывал в ее животе. Затем наступает период заточения, во время которого кандидат медитирует и беседует с духами. Однажды колдуны отводят его в лес и раскрашивают красной охрой. «Он лежит на спине перед огнем и считается мертвым. Главный колдун разрубает ему шею и кисти рук и расчленяет суставы в локтях, бедрах, коленях и лодыжках». Другие «доктора» набивают его тело ракушками; они кладут их ему в уши и рот, чтобы

кандидат мог слышать и понимать духов, птиц и чужих. Его желудок также набивают ракушками, чтобы он получил новую жизнь и стал неуязвимым для любого оружия. Затем колдуны его «отпевают» и воскрешают. Все возвращаются в деревню, где его ждет новое испытание: колдуны бросают копья в нового «колдуна», но, благодаря ракушкам, которыми он набит, они в него не попадают[59].

Мы имеем дело со случаем очень тщательно разработанного посвящения. Здесь можно обнаружить две главные темы посвящения, из которых только вторая характерна для посвящения колдунов: 1) заглатывание Чудовищем; 2) расчленение тела. В действительности речь идет о двойном посвящении, первое из которых производит Сверхъестественное Существо, второе — колдуны. Но, претерпев «возвращение в чрево», кандидат не умирает в животе Змеи, потому что он помнит свое пребывание там. Настоящее обрядовое умерщвление при посвящении — дело старых колдунов, оно включает расчленение на части, замену органов, введение магической субстанции.

Операции посвящения в чистом виде включают обновление органов и сосудов, чистку костей и введение магических субстанций: кристаллов кварца, перламутровых ракушек или змей-духов. Кварц связан с небесным миром и радугой;

перламутровые раковины ассоциируются с радугой-змеей, то есть опять-таки с Небом[60]. Эта небесная символика связана с экстатическим подъемом на Небо. Действительно, во многих местах кандидат посещает Небо, или собственными усилиями (карабкаясь, например, по веревке), или вознесенный Змеей. На небе он беседует с Сверхъестественными Существами и мифическими героями. Другие посвящения включают нисхождение в царство мертвых: будущий колдун засыпает рядом с кладбищем, или проникает в пещеру, или переносится под землю или в глубь озера и т. д.[61] У некоторых племен посвящение включает также «поджаривание» неофита на огне или возле огня[62]. Под конец посвящаемого воскрешают те самые Сверхъестественные Существа, которые его убили, и теперь он «человек, наделенный силой»[63]. Во время и после своего посвящения он встречает духов, героев мифических времен и души мертвых, и все они обучают его тайнам колдовского ремесла. Собственно образование, очевидно, завершается под руководством старых мастеров.

В заключение: колдуном становятся в результате смерти в обряде посвящения, за которой следует воскресение к новым сверхчеловеческим возможностям. Но обрядовая смерть австралийского колдуна включает, как и смерть сибирских шаманов, две специфические и ис-

ключительные особенности: 1) серию операций над телом кандидата (вскрытие живота, обновление органов, промывку и сушку костей, добавление магических веществ); 2) подъем на Небо, сопровождающийся или не сопровождающийся другими экстатическими путешествиями в потусторонний мир. Открытия, касающиеся технических секретов колдунов, были получены в состоянии транса, сна, бодрствования, до, во время или после обряда посвящения как такового.

Влияния более высоких культур

Элкин сближает сценарий посвящения австралийского колдуна с ритуалом мумификации, засвидетельствованным в восточной Австралии; представляется, что этот последний пришел сюда с островов Детруа де Торрес, где действительно практиковался особый тип мумификации[64]. Меланезийские влияния на северо-восточную австралийскую культуру неоспоримы. Но Элкин склонен считать, что эти меланезийские влияния несли с собой идеи и технику, изначально принадлежащие другим, более высоким культурам. Он не настаивает на возможном египетском происхождении меланезийского ритуала мумификации, хотя некоторые аналогии поразительны. Но он сравни-

вает, и совершенно справедливо, парапсихологические возможности австралийских колдунов с поведением индийских и тибетских йогов. Действительно, вхождение в огонь, использование магической веревки, способность исчезать и возникать по желанию, ходить чрезвычайно быстро и т. п. так же популярны среди австралийских колдунов, как среди йогов и факиров. «Возможно, — пишет Элкин, — что существуют определенные исторические связи между йогой и другими оккультными практиками Индии и Тибета и практикой и психическими возможностями австралийских колдунов. Индуизм распространился в восточной Индии, йога практиковалась на острове Бали, а некоторые действия австралийских колдунов сравнимы с действиями их коллег с Папуа[65].

Если предположения Элкина были бы обоснованы, мы имели бы в Австралии ситуацию, сходную с той, которую мы обнаружили в Азии и Сибири: шаманство центральной и северной Азии глубоко проникнуто элементами культуры, пришедшей из Месопотамии, Ирана, Индии и Китая. Нам кажется, что основы ритуала, верования, оккультная техника австралийских колдунов приняли свою нынешнюю форму благодаря индийским влияниям. Но это вовсе не означает, что обе эти формы шаманства — австралийская и североазиатская — дол-

жны рассматриваться как результат влияний более высокоразвитых религий. Эти влияния, несомненно, изменили мистическую идеологию и технику шаманов, но не они ее создали. Сходные шаманские ритуалы, и, что еще более примечательно, парапсихологические возможности воздействия, сравнимые с действиями индо-тибетских факиров или австралийских колдунов, обнаружены в регионах, где трудно предположить индийские влияния — например, в обеих Америках. Во всем мире приобретение паранормальных способностей возникает как результат опыта смерти и воскресения колдунов, их техники одержимости и транса, имитируемых или подлинных. Это происходит в среде магов и одержимых, пытающихся, иногда неверными средствами, радикально изменить свое нормальное поведение, чтобы утвердить веру в свои паранормальные силы. Итак, существование магов и одержимых было засвидетельствовано на самых древних стадиях развития культуры. Возможные индийские влияния в Австралии, как и определенные влияния ламаизма в Сибири, могут лишь подтвердить, уточнить и дополнить местные традиции древней магии.

Но, кроме того, специфически шаманские техника и идеология — например, подъем на Небо по дереву или «магический полет», — зас-

видетельствованы почти во всем мире, и трудно их объяснить индийскими или месопотамскими влияниями. Равным образом, широко распространены верования, касающиеся «Оси Земной», находящейся в Центре Вселенной, точки, из которой возможна связь между тремя зонами Космоса. Кроме того, следует учитывать, что основной чертой шаманства является экстаз, интерпретируемый как момент, когда душа покидает тело. Еще не доказано, что экстатический опыт является созданием определенной исторической цивилизации или определенного культурного цикла. Весьма возможно, что экстатический опыт, в своих многообразных проявлениях, неотделим от человеческой жизни и является составной частью человеческого сознания, особым способом существования человека в мире. Шаманство — это не только техника экстаза; его теология и философия в последнюю очередь зависят от значения, придаваемого экстазу. Что означают все эти шаманские обряды и мифы, связанные с подъемом на Небо и «магическим полетом», или способность становиться невидимым и несгораемым? Все они выражают разрыв во вселенском плане с ежедневным, обыденным существованием. Двойное значение этого разрыва очевидно: это одновременно переход в другой мир и свобода, которые можно обрести при подъеме, полете, возможности стать невидимым

и т. д. Естественно, что термины «трансцендентность» и «свобода» не относятся к древним уровням культуры — но опыт относится, и это важно. Стремление к абсолютной свободе, стремление разорвать путы, которые привязывают к земле, и освободиться от ее границ стоят в одном ряду с основными устремлениями Человека. С другой стороны, полет и подъем означают трансцендентный акт: «полет» доказывает, что человек вырвался за пределы человеческой жизни «вверх», что он подхвачен избытком духовности. Все мифы, обряды и легенды, которые мы только что рассмотрели, идут от ностальгической потребности видеть человеческое тело, которое ведет себя как «дух», видоизменить телесную форму человека, превратив ее в «форму» духовную[66].

Итак, желание «вести себя как дух» распространено повсеместно, оно никак не связано с конкретным моментом истории человечества. Шаман или колдун играют в древних религиях роль, подобную роли мистиков в развитых религиях; они являются образцом для остального сообщества, ибо реализуют трансцендентность и свободу и тем самым становятся подобны духам и другим Сверхъестественным Существам. Есть основания полагать, что стремление походить на Сверхъестественные Существа волновало человека с самого начала его истории.

Общий феномен шаманизма выходит за пределы сферы нашего исследования, и мы вынуждены удовольствоваться представлением некоторых его аспектов, касающихся, главным образом, идеологии и обрядов посвящения. Мы констатировали важность темы мистической смерти и возрождения. Но мы также показали наличие некоторых особенностей, почти исключительно относящихся к шаманским посвящениям: разрезание тела, превращение в скелет, обновление внутренних органов; большое значение, придаваемое мистическим подъемам и спускам в потусторонние миры; наконец, важная роль памяти. Шаманы и колдуны — это люди, которые помнят свой экстатический опыт. Некоторые шаманы даже уверяют, что хранят память о своих предыдущих жизнях[67]. Таким образом, мы констатируем заметное углубление опыта смерти при посвящении и в то же время усиление значения памяти и вообще психических и умственных способностей. Исключительность шамана в том, что ему удается включить в свое сознание опыт, который в обыденном мире принадлежит снам, «безумию» и предсмертным состояниям. Шаманы и мистики первобытного общества справедливо рассматриваются как высшие существа; их магические и религиозные возможности объясняются мощью их ментальности. Вот почему шаман

становится образцом для тех, кто желает приобрести эти возможности Шаман — это человек, который *знает и помнит*, то есть посвящен в тайну жизни и смерти, разделяет жизнь духа Он не только экстатик, но и созерцатель и мыслитель В более поздних цивилизациях «философы» начнут появляться именно среди этих людей, страстно пытающихся разгадать тайны существования и по призванию склонных к экспериментальному познанию внутренней жизни

---

1 Ynglingasaga, VI, The Saga Library, vol III, London, 1893 Перевод по Georges Dumesil, Mythes et dieux des Germains Paris, 1939, p 81

2 Lily Weiser, Altgermanische Junglingsweihen und Mannerbunde Baden, 1927, S 44 Otto Hoffer, Kultische Geheimbunde der Germanen Frankfurt-am-Main, 1934, S 170, f , Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I (2nd Ed), Berlin, 1956, S 454–455, cf ibid, Pl XI, воспроизведена бронзовая пластина из Торслунды, Оланд, с изображением воина в волчьей шкуре, несущего голову волка

3 Tacitus, Germania, 34

4 О Таифалах см cf Ammianus Marcellinus, 31, 9, 5, о Герулах – Procopius, De bello Persico, II, 25, Lily Weiser, op cit , S 42, //Archiv fur Religionswissenschaft, XXX, 1933, S 209–227//, S 216, //Archiv fur Religionswissenschaft, IX, 1906, S 201–247, X, 1907, S 61–81, S 229–256//, Lily Weiser, op cit , S 39, f , O Hoffer, op cit , S 166, f

5 Voelsungsaga, VII–VIII, Lily Weiser, Altgermanische Junglingsweihen , S 40, f , O Hoffer, op cit , S 188, f

6 Cf Mary Danielli, Initiation Ceremonial from Norse Literature //Folk–Lore, LVI, June 1945, p 229–245//, p 229–230

7 Gerorges Dumezil, Mythes et dieux des Germains p 94, f , Mary Danielli op cit , p 236 f Jan de Vries склонен видеть в мифе о смерти Бальдра тему посвящения, cf Jan de Vries, Der Mythos von Balders Tod //Archiv fur Nordisk Filologi, LXX, 1955, S 41–60//, S 57, f Берсерк – религиозный феномен присущий не только индоевропейским народам Сходное явление в Китае, см Marcel Granet, Danses et legendes de la Chine ancienne Paris, 1928, p 261–262

8 Lily Weiser, Altgermanische Junglingsweihen , passim, cf Carl Clemen, Alterklassen bei den Germanen //Archiv fur Religionswissenschaft, XXXV, 1938//, S 60–65, Otto Hoffer, Kultische Geheimbunde der Germanen Gerorges Dumezil, Mythes et dieux des Germains См также Otto Hoffer, Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer //Oberdeutschen Zeischrift fur Volkskunde, X, 1936//, S 33, f , Alfred Endter, Die Sage vom Wilden Jager und von Wilden Jagd //Diss Frankfurt, 1933 Некоторые выводы Хефлера не выдерживают критики, cf H M Flasdiek, Harlekin //Anglia, LXI, 1937, S 224–340//, S 239, f

9 Stig Wikander, Der arische Mannerbund Lund, 1938, S 82, f , Geo Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala, 1938, S 311, f , (p 336, f параллели с африканскими обществами «Леопардов»), G Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, I //Numen, I, 1955, S 16–83//, S 65, f

10 Запугивание женщин Webster, Primitive Secret Societies, p 101, f Способность летать Schurtz, Alterklassen und Mannerbunde, S 423, f (Африка), O Hofler, op cit , S 25,

259 (германцы), G Widengren, Hochgottglaube , S 330 (Иран), R Bleichsteiner, Masken und Festnachtbrauche , 18, f (Кавказ)

11 О германском мире O Hofler, op cit , S 12, 129, 287, f О шуме и грохоте в обрядах японских мужских обществ Al Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, S 724, 732

12 Georges Dumezil, Horace et les Curiaces Paris, 1942, p 16, f

13 G Dumézil, op ci , p 21, f

14 J Vendryes, Les developpement de la racine nei en celtique //Revue celtique, XLVI, 1929, p 265//, G Dumezil, op cit , p 20

15 M –L Sjoestedt, Dieux et heros des Celtes Paris, 1941, p 80, f , G Dumezil, ibid

16 M –L Sjoestedt, op cit, p 81

17 Tain Bo Cuâlnge, trad française par Arbois de Jubainville //Revue celtique, XXVIII, 1907, p 249–261//, Изложение и восстановление текста G Dumizil, op cit , p

18 G Dumézil, Mythes st dieux des Germains, p 103, f

19 G Dumezil, Horace et les Curiaces, p 40, f , cf J Moreau, Les guerriers et les femmes impudiques //Melanges Gregoire, III, 1951, p 283–300//

20 G Dumezil, Horace et les Curiaces, p 53, f

21 Const Brailoiu, Cbntece batrbnesti Bucuresti, 1932, p 106–107

22 R B Onaris, The Origins of European Thought 2nd ed , Cambridge, 1954, p 147

23 Onanis, op cit , p 164, f

24 M Eliade, Mythes, rêves et mysteres, p 196, f

25 M Eliade, Le Chamanisme , p 412, f «Испытание огнем» является частью посвящения берсерка, cf L Weiser, op cit , S 75, f , 76–77, cf A Slawik, op cit , S 746, f

26 M Eliade, Mythes, rêves et mystères, p 195, f , idem, Le Chamanisme , p 370, f

27 Ibid , p 196

28 G Dumézil, цитируется по Mythes, rêves et mystères, p 198

29 Mythes, rêves et mysteres, p 198

30 M Eliade, Forgerons et alchimistes Paris, 1956, p 100, f et passim

31 О различных интерпретациях терминов «шаман» и «шаманство» см M Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, p 17, f Далее мы приводим часть основного текста из Mythes, rêves et mysteres, p 101–109

32 M Eliade, Le Chamanisme , p 26, f , cf A P Elkin, Aboriginal Men of High Degree, Sydney, 1946, p 25, f

33 Примеры см в M Eliade, Le Chamanisme, p 28, f, 69, f, etc

34 Кривошапкин, 1861, В Г Богораз, 1910, Виташевскии, 1911, M A Czaplicka, 1910 Из более поздних работ см Ake Ohlmarks, Studien zum Problem des Shamanismus Lund–Copenhagen, 1929, S 11, 110, f , 122, f et passim

35 M Eliade, Traite d'Histoire des Religions, p 306, f , 340, f , idem, Le Mythe de'l Eternel Retour, p 38, f , 83, f

36 Г В Ксенофонтов, Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов 2–е изд , Москва, 1930, с 44, сл , материалы использованы в Le Chamanisme, p 47–48, Немецкии перевод Adolf Friedrich und Georg Buddrus, Shamanengeschichten aus Sibirien Munchen, 1955, S 137, f , cf Hans Findeisen, Shamanentum Stuttgart, 1957, S 50, f

37 Ксенофонтов, цитируется по Le Chamanisme, p 48, f , Adolf Friedrich und Georg Buddrus, op cit , S 139, f , 156, f

38 T Lehtisalo, цитируется по Le Chamanisme, p 49

39 А А Попов, Тавгичи Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгичев //Труды Института антропологии и этнографии, I, 5, Москва–Ленинград, 1936/ /, с 84, сл , M Eliade, Le Chamanisme, p 50, f

40 Ксенофонтов, цитируется по M Eliade, Le Chamanisme, p 54, A Friedrich und G Buddrus, Shamanengeschichten , S 212–213, 209–210, cf H Findeisen, Shamanentum, S 57

41 Дыренкова и А В Анохин, цитируется по M Eliade, Le Chamanisme, p 54, cf H Findeisen, op cit., S 58, f

42 Ссылки см в M Eliade, Le Chamanisme, p 63, f

43 M Eliade, op cit , p 67, f

44 M Eliade, op cit , 384, f chap VI, p 229, f

45 M Eliade, op cit , p 151, f

46 M Eliade, Le Chamanisme, p 153, f , Friedrich und G Buddrus, Shamanengeschichten , S 30, f , Hans Nachtigall, Die erhohte Bestattung in Nord–und Hochasien // Anthropos, XLVIII, 1953, S 44–70//, H Findeisen, op cit , S 86, f

47 Cf Hans Nachtigall, Die Kulturhistorische Wurzel der Shamanenskelettierung //Zeitschrift fur Ethnologie, LXXVII, 1952, S 188–197//, S 191, f

48 Ксенофонтов, цитируется по A Friedrich und G Buddrus, Shamanengeschichten , S 169, f , H Findeisen, op cit , S 68, f

49 M Eliade, Le Chamanisme, p 116–120, по Н Н Агапитову, М Н Чангалову и Jorma Partanen

50 Uno Harva, цитируется по M Eliade, Le Chamanisme, p 121, f

51 Cf M Eliade, Le Chamanisme, p 175, f

52 E E Emsheimer, цитируется по M Eliade, Le Chamanisme, p 159

53 Библиографию см M Eliade, Le Chamanisme, p 123, f , p 128

54 Об этом см в нашеи книге Le Chamanisme, Cf Dominik Schroder, Zur Struktur des Shamanismus //Anthropos, L, 1955, S 848–881//

55 A P Elkin, Aboriginal Men of High Degree Sydney, 1964, cf Helmut Petri, Der australische Medizinmann //Annali Lateranensi, XVI, 1952, S 159–317, XVII, 1953, S 157–225//, M Eliade, Le Chamanisme, p 55, f

56 Elkin, op cit , p 43

57 Elkin, ibid , p 31 Cf A W Howitt, The Native Tribes of South–East Australia, p 404, f , Langloh –Parker, The Euahlayi Tribe, p 25, f , Elkin, op cit , p 119, f

58 Elkin, op cit , p 31, 166, etc

59 R Berndt, C minary Report of Fieldwork in the Ooldea Region, Western South Australia //Oceania, XIV, 1943, p 30–66//, p 56–61, Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p 112–113

60 Elkin, op cit , p 43, f О путешествиях колдунов на небо, см Howitt, op cit, p 358, f 389, 436, 491, etc , О значении ритуала с кристаллом кварца при посвящении колдуна – Elkin, op cit , p 95, f , 107, 121, f , etc Elkin, op cit , p 93, 98, 103, 107, f , etc Горныи хрусталь вводится в тело будущего южноамериканского шамана, cf M Eliade, Le Chamanisme, p 62, 135, f , etc

61 Cf Howitt, op cit , p 405, f , 383, 376 (кладбище), Elkin, op cit , p 90 (путешествие на дно озера), 93 (погружение на дно реки), 105–106 (кладбище), etc

62 Elkin, op cit , p 91, 129, etc Также как азиатские и американские шаманы, австралииские колдуны проходят невридимыми сквозь огонь (ibid, p 63, f) Об этом особом своистве шаманов см в нашеи книге Le Chamanisme, p 233, 385, f , 412, f , etc

63. Elkin, op. cit., p. 36.

64. Elkin, op. cit., p. 40–41. Описание расчленения и мумификации трупа, см. Alfred Hermann, Zergliedern und Zusammenfügen. Religions–geschichtliches zur Mumifizierung. //Numen, III, 1956, S. 81–96//.

65. Elkin, op. cit., p. 76–77.

66. M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, p. 143, cf. p. 133, f.

67. О воспоминаниях о жизни до рождения у североамериканских шаманов, см.: Paul Radin, The Road of Lifr And Death. New York, 1945, p. 8; Ake Hultkranz, Conceptions of the Soul among North American Indians. Stockholm, 1953, p. 418, f.

Глава VI

ТЕМЫ ПОСВЯЩЕНИЯ В ВЕЛИКИХ РЕЛИГИЯХ

Предмет этой последней главы может показаться дерзким. Не столько потому, что определенные традиционные сценарии посвящения не прослеживаются в развитых религиях, но потому, что их обсуждение выходит за рамки, которыми мы ограничили настоящее исследование. Мы обязательно вернемся к этой проблеме в книге «Смерть и посвящение».

Религии, к которым мы сейчас обратимся, бесконечно сложнее первобытных религий, которые к тому же, за исключением Индии, — мертвые религии, и мы не всегда можем быть уверены, что хорошо понимаем те немногие документы, которыми располагаем. Нет необходимости повторять: посвящение по преимуществу обряд тайный. Если мы кое-что знаем о посвящении в первобытных обществах, то только потому, что белым людям удалось пройти посвящение, или потому, что туземцы дали нам некоторую информацию. Мы еще далеки от

знания глубины первобытных посвящений. Что же говорить тогда об элевсинских обрядах или греко-восточных мистериях? О тайных обрядах у нас почти нет свидетельств. Вообще наши сведения о посвящении в античной истории фрагментарны и косвенны; они даже откровенно тенденциозны, потому что пришли к нам от христианских авторов. Если, однако, были люди, которые могли говорить о посвящении в античности, то это только потому, что они верили в возможность реконструировать некоторые сценарии посвящения, и потому, что уже знали о феномене посвящения и об отношении к нему в некоторые моменты истории христианства.

С точки зрения метода, восстановление сценария посвящения на основе нескольких отрывочных документов и с помощью остроумных сопоставлений вполне возможно. Но, если можно надеяться восстановить схему посвящения в греко-восточных мистериях, то неосторожно было бы утверждать, что мы можем расшифровать религиозные переживания их участников. Можно до бесконечности обсуждать, насколько содержание этого религиозного опыта доступно современным ученым, ограниченным в своих возможностях весьма скудной документацией. Но какой бы ни была позиция, принятая в этом методологическом споре, весь мир

согласен с тем, что достигнуть ценных результатов можно лишь путем долгой и кропотливой работы. Сейчас мы не можем этого сделать и вынуждены довольствоваться приблизительными толкованиями в ожидании последующих исследований.

Индия

Мы начнем с Индии, поскольку здесь сохранилось множество древних религиозных форм, бытующих наряду с более новыми идеями и верованиями. Нам уже представлялся случай говорить об «упанаяме» (*upanayana*), обряде взросления, обязательном для трех первых каст, посредством которого неофит «рождается» брахманом, становясь, таким образом, «дважды рожденным». Равным образом, мы уже говорили о «дикше» (*diksa*), обряде посвящения, которому должен следовать каждый посвящаемый и который заключается главным образом в символическом превращении посвящаемого в эмбрион. Наконец, мы упоминали о другом обряде посвящения, состоящем в возвращении в материнскую утробу, — «*хираньягарбха*», и о мистическом рождении посвящаемого Матерью-Землей.

«Дикша» и «хираньягарбха» являются посвящениями, которые открывают кандидату доступ в более глубокие области сакрального.

Но Индия знала множество других посвящений этого типа, то есть ведущих к более полному участию в сакральном или к радикальному изменению экзистенциального статуса посвящаемого. Нас особенно интересует именно этот тип посвящений: посвящения, при которых совершается переход из мирского состояния в состояние трансцендентное. С точки зрения морфологии, этот тип посвящений можно было бы рассматривать как индийскую параллель посвящениям в братство в первобытном мире и, особенно, шаманским посвящениям. Разумеется, это не означает, что их содержания тождественны. Просто мы имеем дело с узко специализированными посвящениями, которые подчиняют индивидуума множеству ограничений в надежде преобразовать его образ жизни.

Иногда сценарий древнего посвящения почти полностью сохраняется, хотя испытание обрядовой смертью приобретает новые значения. Наиболее прозрачные примеры продолжения и, одновременно, переоценки древнего сценария мы находим в индо-тибетском тантризме. Тантризм, по преимуществу, — выражение туземной духовности, реакция народных слоев. Естественно поэтому, что он использует древние религиозные категории. Например, мы находим специфические мотивы шаманских посвящений в мифах, обрядах и фолькло-

ре тантрических «сиддха» (святых), особенно в образах Матсьендранатха и Гаракхнатха — персонажей, особенно поразивших народное воображение. По некоторым легендам, Гаракхнатх осуществил посвящение двух мальчиков Матсьендранатха: он их убил, вымыл их внутренности, «как это делают прачки», повесил их кожу на ветки дерева и затем воскресил их[1]. Этот сценарий странным образом напоминает характерный мотив сибирских шаманских посвящений и посвящений австралийских колдунов. И царица Маянамати, также посвященная Гаракхнатхом, тоже вела себя как шаман: она не горела в огне, не тонула в воде, могла пройти по мосту, сделанному из одного волоса, ходила по лезвию бритвы, спускалась в Ад, сражалась с богом Смерти, освобождала душу своего мужа и т. д.[2] Эти фольклорные мотивы перекликаются с устными рассказами шаманов Сибири и Центральной Азии[3].

Эти же фольклорные мотивы находят параллели в тантрических обрядах. Например: в индо-тибетском обряде, называемом «тчёд» (гтчёд), посвящаемый предлагает демонам пожрать его плоть. Силой медитации он вызывает богиню с саблей в руке, которая отрубает ему голову и расчленяет его на куски, затем он видит демонов и диких животных, которые бросаются на него и пожирают. Другая тантричес-

кая медитация состоит в том, чтобы в воображении избавиться от своей плоти и увидеть себя «скелетом — белым, сияющим и огромным»[4]. Подобную тему посвящения мы встречали у сибирских и эскимосских шаманов. Но в случае индо-тибетского «тчёд» мы обнаруживаем новую оценку традиционной темы расчленения и превращения в скелет: новичок проходит испытание, вызывая силой своего воображения ужасное видение, которое он, впрочем, подчиняет себе силой мысли. Он знает, что речь идет о создании его собственного мозга, что богиня и демоны также ирреальны, как его собственное тело и весь космос вообще. Так как неофит — буддист, принадлежащий Великому Перевозчику, он знает, что мир «пуст», то есть онтологически ирреален. Эта медитация при посвящении в то же время является «посмертным» испытанием, то есть «спуском в Ад», — но неофит в этом случае достигает пустоты всякого посмертного опыта, чтобы освободиться от страха в момент смерти и, следовательно, избежать нового рождения на Земле. Традиционное испытание разрезанием тела на куски, происходящее в мире шаманства, при соответствующих обрядах, при «болезни посвящения» или в снах и видениях — не истолковывается больше, как мистическая смерть, необходимая для «воскресения» к новой жизни. Теперь это ис-

пытание служит инструментом познания: благодаря ему неофит понимает, что такое «всеобщая пустота», и, поняв это, приближается к конечному освобождению. Другим тантрическим ритуалом, в котором явственно сохранилась структура обряда посвящения, является обрядовое проникновение в «мандалу». Тождественная австралийской «бора» и вообще любому другому «священному пространству», «мандала» одновременно и «модель мира», и пантеон. Проникая в мандалу, неофит в каком-то смысле подходит к «Центру Мира»: в самом центре мандалы он может выйти за пределы и подойти к способу стать трансцендентным[5].

Посвящение происходит под руководством учителя, который с помощью специального обряда одаряет ученика способностью понимания и познания. От него требуется строго хранить тайну. «Когда высшее познание возникнет в тебе, ничего не говори тем, кто не видел великий круг божественности (то есть мандалу), иначе связь (мистическая) порвется». И тот же учитель добавляет: «В этом твоя связь с «Ваджрой» (то есть с тантрической доктриной). Если ты заговоришь с кем-нибудь, твой череп разлетится на куски»[6].

Но только рассмотрев вкупе различные технические методики, входящие в йогу, мы поймем процесс переоценки традиционной темы

посвящения. Внешний аспект практической йоги напоминает поведение неофита во время посвящения: так йог покидает общество людей, удаляется в уединение, подвергает себя аскезе, иногда слишком строгой, и следует устным наставлениям учителя, преимущественно тайным, передаваемым «от рта к уху», как выражаются индусские тексты. Более того: приемы йоги, сведенные воедино, воспроизводят схему посвящения. Конечная цель йоги, как и всякого посвящения, — радикальное изменение экзистенциального режима того, кто следует ее правилам. Благодаря йоге аскет разрушает условия человеческой жизни, то есть по индийской терминологии — тусклое существование, полное страдания, — и получает способ стать необычным: то, что индусы называют освобождением, свободой, «мокша», «мукти», «нирвана». Но уничтожить будничную жизнь, чтобы обрести абсолютную свободу, — означает умереть для этой жизни и возродиться в новой, трансцендентной, безусловной.

Символика смерти при посвящении очевидна в различных психо-философских аспектах, характерных для йоги. Если наблюдать за йогом во время его практики, возникает впечатление, что он старается сделать *прямо противоположное* тому, что делают «в мире», то есть тому, что делают обычные люди — узники соб-

ственного невежества. Действительно, вместо того, чтобы двигаться непрерывно, йог замирает в абсолютно статичном положении, которое называется «*асана*» и которое делает его похожим на камень или растение. Взволнованному и аритмичному дыханию обычного человека, живущего в мире, он противопоставляет «*пранаяму*», ритмическое замедление дыхания и даже стремление к полной задержке дыхания. Хаотическому потоку психо-ментальной жизни, так называемой нормальной, он отвечает фиксацией мысли на одном пункте («*экаграта*»). Короче, он делает противоположное тому, что жизнь заставляет делать человека, — и он ведет себя так, чтобы освободиться от многочисленных систем, обусловливающих и составляющих всякую обыденную жизнь, и открыть для себя уровень вне условий, абсолютно свободный. Но достичь такого положения, сравнимого и даже превосходящего положение Богов, можно только умерши для тусклой, обыденной жизни, жизни без озарения.

В йоге мы находим комплекс верований, идей и приемов аскезы и созерцания, цель которых — превращение, даже разрушение обычного существования. Итак, важно отметить, что этот долгий и трудный путь аскезы развертывается по хорошо знакомым знакам сценария посвящения: в конце концов йога

«убивает» обычного человека, то есть метафизически «невежественного», добычу иллюзий — и «рождает» человека нового, вне условий и свободного. Конечно, высшая цель йоги не тождественна целям, преследуемым различными посвящениями в шаманы или в тайные братства, проанализированным в двух предыдущих главах. Хотя есть йоги, цель которых — мистическое единение (*uniomistica*) с Божеством, настоящий йог прежде всего старается получить полную духовную независимость. Но для нашего исследования важно, что все эти различные цели, стоящие перед мистиками и колдунами, шаманами и йогами, требуют аскезы и духовных упражнений, структура которых узнается в классической канве посвящения: преображение неофита посредством мистической смерти. Это становится еще более очевидным, если рассмотреть некоторые медитативные упражнения йоги. Сразу же видно, в каком смысле символика мистической смерти была переоценена тантрическим «*тчёд*». Познание посмертных (*post mortem*) состояний можно получить с помощью упражнения, на которое намекает «*Шива Самхита*»: определенная медитация позволяет йогу предвосхитить процесс растворения, происходящий после смерти. И так как «*садхама*» йогов включает космический контекст, эта медита-

ция открывает также процесс периодического растворения Космоса[7].

Другая тема традиционного посвящения, подхваченная и переоцененная йогой и буддизмом, — это тема «нового тела», в котором возрождается посвященный. Сам Будда провозгласил, что он показал своим ученикам способы, как восстановить, исходя из плотского тела, «другое тело», созданное из «интеллектуальной субстанции» (*рупим маномаям*)[8]. Последователи хатха-йоги, тантристы и алхимики стараются с помощью соответствующих приемов получить «божественное тело» (*дивья деха*), абсолютно духовное (*чинмая*), или превратить естественное «зеленое» (*апаква*) тело, в совершенное, «зрелое» (*паква*) тело[9]. Обычаи буддийских монахов включают некоторые обряды, сохраняющие структуру посвящения[10]. Более того, обрядовые клише посвящения обильно встречаются в буддийских мифах и легендах. Среди испытаний, которые должен преодолеть Ананда на соборе в Раджагрихе, чтобы быть принятым в «сангху», есть проход через замочную скважину[11], одно из хорошо известных испытаний-препятствий. С другой стороны, легенды о Будде и других святых и мудрецах неутомимо повторяют старые темы посвящения — «внутренний жар», пламя, появляющееся из головы тех, кто вышел за пределы обыденного мира[12]. Когда

Ананда достигает нирваны, его охватывает пламя и тело его сгорает целиком[13]. Итак, в Индии мы находим те же первобытные обряды традиционных посвящений, но обретшие иное значение: разрезание тела на куски, смерть и воскресение, беременность и новое рождение, испытания и препятствия, обретение нового тела, магический жар. Какими бы разными ни были цели, которые преследуют индийский мудрец, колдун или мистик, они надеются достигнуть их физическими и психо-ментальными средствами, предполагающими разрушение обычной человеческой жизни. Кроме того, процесс освобождения или обожествления человека всегда можно отождествить с основными моментами посвящения, и они нигде не были выражены с такой очевидностью, как в традиционной образности и терминологии посвящения.

Следы обрядов посвящения в Древней Греции

Если мы обратимся теперь к религиям Средиземноморья, мы встретим там три основных типа посвящения: обряды взросления, вступление в тайные братства и мистические посвящения. Но мы не застанем все три типа посвящения в пределах одной и той же исторической эпохи. Когда Греция и Рим входили в историю, обряды взросления, по-видимому, потеряли

свою религиозную ауру, но, судя по мифам и легендам, они практиковались в доисторическое время. В Греции в историческую эпоху обряды взросления были представлены в форме, относящейся к гражданскому воспитанию, включающему, помимо прочего, лишенное драматизма введение мальчиков в религиозную жизнь гражданской общины. Однако персонажи мифологических сценариев, которые определяли этот свод гражданских ритуалов, еще напоминали о более древнем порядке вещей, который не был лишен сходства с той атмосферой, в которой разворачивались обряды взросления. Например, можно продемонстрировать, что легендарная фигура Тезея и обряды, связанные с его именем, легче всего объяснить, отталкиваясь от сценария посвящения. Многие эпизоды легенды о Тезее на самом деле являются испытаниями посвящения: так, его ритуальное погружение в море — испытание, эквивалентное путешествию в загробный мир, а точнее, в подземный дворец Нереид — фей, преимущественно «взращивающих юношей» (*courotrophoi*); проникновение Тезея в лабиринт и его борьба с чудовищем — образцовая тема героического посвящения; наконец, похищение Ариадны, одной из многочисленных ипостасей Афродиты, которым Тезей закончил свое посвящение «через божественный брак». Как счита-

ет Х. Жанмер, многие подвиги Тезея входили в древние ритуалы, которые в предшествующую эпоху отмечали возвращение юноши в деревню после его обрядового пребывания в лесу[14].

Равным образом, пережитки древнего сценария обряда взросления прослеживаются в прославленной спартанской системе воспитания Ликурга, которая включала закаливание болью, одиночеством и страхом и которая по всем пунктам походила на древние испытания посвящения. Так, юношу посылали в горы, он должен был прожить там год и не видеть никого; тот, кто позволял себя увидеть, подвергался наказанию[15]. Иными словами, юноша (*couros*) целый год вел жизнь волка. Превращение в волка или ритуальное подражание поведению волка, как мы видели, — специфическая черта посвящения шаманов и воинов. Итак, речь идет о верованиях и древних обрядах, которые надолго пережили свое время на севере и на юге Европы. Их список может быть продолжен в греческих мифах и легендах. В фигурах мистических Куретов еще можно узнать руководителей посвящения: они наставляют юношей в лесу, обучая их древним приемам собирания плодов и охоты, танцам и музыке. Некоторые моменты истории Ахилла можно интерпретировать как испытания посвящения: он был воспитан кентавром, то есть был посвящен в лесу настав-

никами, принадлежащими животному миру; он должен был пройти сквозь огонь и воду — классическое испытание посвящения; и он даже прожил некоторое время среди девочек, одетый как девочка, в соответствии с обычаями некоторых первобытных обрядов взросления. Некоторые черты посвящения можно найти в мифах и легендах о Гефесте. Бог был сброшен с неба и девять лет оставался в море. У него были перерезаны сухожилия и вывернуты ноги — травмы, характерные для посвящений колдунов и кузнецов, — наконец, он учился кузнечному ремеслу в подземной кузнице Кедалиона в гроте Евриномы (Смерти), которая приняла его к себе (Илиада, XVIII, 398), что означало усыновление и перерождение[16].

Мы почти ничего не знаем о посвящении девушек в Древней Греции. Однако Х. Жанмер показал, что в Тесмофориях можно распознать сценарий женского посвящения[17]. Собрание молодых девушек вокруг Сапфо также можно рассматривать как пережиток древнего ритуала, связанного с достижением половой зрелости. Новички, находящиеся до замужества под присмотром Сапфо или другой наставницы, получают посвящение специфически женское (прядение, ткачество и т. п.), узнают «добрые обычаи»; такое наставничество имеет прототип в мифологии[18]. Гомосексуальность лесбиянок

была ответом на «дорическую» любовь эфебов. Гомосексуальные отношения между наставниками и посвящаемыми также присущи многим первобытным обществам.

Элевсин и эллинистические мистерии

Перейдем теперь к посвящениям, существовавшим в историческую эпоху, чтобы понять, в каком смысле и до какого предела древний сценарий посвящения способен к переосмыслению в высокоразвитом обществе. Элевсинские мистерии, дионисийские обряды, орфизм представляют собой чрезвычайно сложные явления, значение которых в истории религии и культуры Греции очень велико. Но мы собираемся заниматься только ритуалами посвящения; впрочем, как мы уже говорили, именно об этом мы менее всего осведомлены. И все же мы можем восстановить их сценарии. Элевсинские мистерии, как и дионисийские церемонии, основывались на божественном мифе[19]. Обряды воспроизводили доисторические события, рассказанные в мифе, и участники обряда постепенно вводились в присутствие Божества. Например, в вечер их прибытия в Элевсин посвящаемые (*мисты*) прерывали свои пляски и утехи при известии о похищении Персефоны. С факелами в руках, плача и стеная, они бро-

дили повсюду в поисках Персефоны. Вдруг глашатай объявлял, что Гелиос открыл место нахождения богини, и снова — веселье, музыка и пляски. Миф о Деметре и Персефоне становился современным: похищение девушки, жалобы Деметры происходили теперь *«здесь и сейчас»*, и благодаря близости Богинь и их присутствию мистическая аура посвящения становилась незабываемой.

Как уже заметил Аристотель (фрагмент 15), Мистерии не включали ничего нового: миф был уже известен, не было никакой тайны, но он позволял совершать литургические действия и видеть священные предметы. Собственно посвящение происходило в телестерии (месте посвящения) Элевсина. Оно начиналось с очищения. Затем, с головой, покрытой тканью, мист вводился в телестерий и вставал на возвышение, покрытое шкурой животного.

О том, что было потом, мы можем только догадываться. Тайна посвящения хорошо охранялась. «Страх перед богами призывает к молчанию» — гласил Гимн Деметре (479). И хор из «Царя Эдипа» говорил, что жрецы-Евмолпиды «заперли золотым ключом язык смертных». Климент Александрийский («Протрептик», II, 21, 2) донес до нас священную формулу Мистерий: «Я постился; я пил кикей; я положил в корзину и, подержав в руках, переложил в другую

корзину, затем, вынув из этой корзины, переложил в первую корзину». Две части ритуала понятны: пост и поглощение кикея, то есть смеси из яичной муки, воды и мяты, которую, согласно мифу, царица Метанира предложила Деметре, утомленной продолжительными поисками Коры. Что до остальной части священной формулы, приведенной Климентом, то для нее были предложены различные толкования, касаться которых мы здесь не будем[20]. Некая форма смерти при посвящении, то есть символический спуск в Ад, не исключен, так как игра слов «посвящение» («*телестай*» = быть посвященным) и «смерть» («*телеутейн*» = умереть) была в греческом языке довольно популярной[21]. «Умереть — значит стать посвященным», — говорил Платон. Если ритуальная корзина символизирует подземный мир, то посвященный, открывая ее, спускается в Ад. Нам следует помнить, что благодаря таинственной манипуляции сакральными предметами посвящаемый рождается снова и с этого момента чувствует себя усыновленным Богиней.

По сведениям, переданным Ипполитом, иерофант объясняет: в кульминационный момент Прекрасная произвела на свет священное дитя, «Бримо (родила) Брима»[22]. Вторая степень посвящения включает «эпоптею» (созерцание): мист (посвящаемый) становится эпоптом —

«тем, кто видит». Мы знаем, что факелы гасят, поднимается завеса, и появляется иерофант со шкатулкой. Открыв ее, он достает колос со зрелым зерном. Вальтер Отто считает: «Нет сомнения насчет чудесной природы события. Колос, выросший и созревший со сверхъестественной быстротой, является частью таинств Деметры, как виноградная лоза, вырастающая за несколько часов, составляет часть празднеств Диониса... Аналогичное чудо с растением мы встречали в обрядах первобытных народов»[23]. Астерий полагает, что некоторое время спустя имел место «священный брак» между иерофантом и жрицей Деметры.

Было бы наивным пытаться в нескольких строках представить суть Мистерий, которые более тысячи лет господствовали в религиозной жизни Греции и которые не одно столетие являлись предметом страстных споров между учеными. Элевсинские мистерии, как, впрочем, и Дионисии и орфизм, ставят перед исследователем нескончаемое множество проблем, особенно проблем их происхождения и древности, так как мы имеем дело с обрядами и верованиями глубочайшей древности. Ни один из этих культов посвящения не может рассматриваться как творение греческого духа. Их корни уходят глубоко в протоисторию. Традиции были восприняты, обогащены и интерпретиро-

ваны на новом религиозном уровне. Благодаря Афинам Элевсин стал религиозным центром панэллинизма, но мистерии Деметры и Коры праздновались в Элевсине в течение веков. Происходящее здесь посвящение прямо восходит к аграрным обрядам, связанным со смертью и воскресением Божества, обеспечивающего плодородие полей. Трещотки, присутствующие в орфико-дионисийском обряде[24], являются религиозным предметом, свойственным первобытным охотничьим культурам. Мифы и обряды, иллюстрирующие расчленение Диониса, Орфея или Осириса, странным образом напоминают австралийские и сибирские обряды, проанализированные в предыдущей главе. Мифы и обряды Элевсина находят параллели в религиях некоторых тропических культур, имеющих сельскохозяйственную и матриархальную структуру[25].

То, что подобные элементы древней религии можно обнаружить в самом центре греческих и греко-восточных мистерий, доказывает не только их необычайную живучесть, но и их важность для религиозной жизни человечества. Несомненно, речь идет о религиозном опыте одновременно и древнем, и ставшим моделью. Для целей нашего исследования особый интерес представляет то, что в основе опыта, полученного в обрядах, имевших место как в греко-

восточном, так и в первобытном мире, лежит посвящение, то есть духовное преобразование неофита. В Элевсине, как и в орфико-дионисийских обрядах, и в греко-восточных Мистериях эпохи эллинизма, мист, неофит принимает посвящение, чтобы выйти за рамки человеческих возможностей и получить качества высшего, сверхчеловеческого существа. Обряды посвящения воспроизводят изначальный миф, который рассказывает о приключениях, смерти и воскресении божества. Мы мало знаем об этих тайных обрядах, но, тем не менее, мы знаем, что главное в них было связано с мифической смертью и воскресением неофита. В связи со своим посвящением в Таинства Исиды Апулей претерпел «добровольную смерть» (*ad instar voluntariae mortis*) и «приблизился к царству смерти», чтобы получить свой «день духовного рождения» (*natalem sacrum*)[26]. Образец таких обрядов включает миф об Осирисе, и возможно, что в мистерии Великой Матери (фригийской и других подобных) миста символически хоронили в могиле[27]. По свидетельству Фирмика Матерна, его рассматривали как «обреченного на смерть» (*moriturus*)[28]. За этой мистической смертью следовало новое рождение, духовное. Во фригийском обряде, — пишет Саллюстий, — только что посвященных кормили молоком, как будто они были ново-

рожденными[29]. И в текстах, известных под названием «Литургия Митры», можно прочесть: «...Сегодня, заново рожденный Тобой, среди мириад, получивших бессмертие...» или «Вновь рожденный, чтобы возродиться в этом созидательном рождении Жизни»[30].

Везде речь идет о духовном перерождении, о «палингенезии» (возрождении), которое означает радикальное изменение экзистенциального состояния миста (посвящаемого). Благодаря посвящению неофит получает новый способ существования: он становится равным Богам, отождествляется с Богами. Апофеоз, обожествление, «бессмертие» (*apathanatismos* — обретение бессмертия) — обычные концепции всех эллинистических мистерий[31]. Впрочем, для позднего античного мира обожествление человека отнюдь не было безрассудной мечтой. «Итак, знай, что ты бог», — писал Цицерон («О государстве», VI, 17). И в другом тексте можно прочесть: «Я тебя знаю, Гермес, и ты меня знаешь. Я — это Ты, и Ты — это я»[32]. Подобные выражения можно найти в христианских писаниях. Как говорил Климент Александрийский, настоящий гностик (христианин) уже стал Богом» («Протрептик», VIII, 4). И для Лактанция чистый человек становится «подобным Богу» (*consimilis Deo*), «совсем похожим на Бога» («Божественные установления», VI, 23).

Онтологическое превращение посвященного проверяется преимущественно в его жизни после смерти. Уже у некоторых первобытных народов (меланезийцы, африканцы и т. д.) указывается на различие в посмертном состоянии (*postmortem*) посвященных в братства и непосвященных. Со времени Гимна Деметре прославляли счастье посвященных в другом мире и жалели тех, кто умер, не прикоснувшись к Таинствам. «Счастлив тот человек из живущих на земле, который это видел. Тот, кто не познал святых оргий, и тот, кто не участвовал в них, не обретет после смерти ту же судьбу в мрачных краях» («Гимн Деметре», 480–482). «Счастлив тот, кто видел это прежде, чем уйти под землю! — восклицал Пиндар. — Он узнал конец жизни! Он узнал и начало...» («Погребальные песни», фрагмент 10). «О, трижды счастливы те смертные, которые созерцали Таинства и после этого уйдут к Гадесу; только они смогут там жить; для других все будет страданием» (Софокл, фрагмент 719 Dindorf, 348 Didot).

В эпоху эллинизма мысль, что посвященный в Таинства пользуется привилегированным духовным положением как при жизни, так и после смерти, стала еще более популярной. Посвящение принимали, чтобы получить онтологический статус сверхчеловека, более или менее божественного, и обеспечить себе по-

смертную жизнь, то есть бессмертие. И, как мы видели, мистерии использовали классический сценарий: мистическая смерть неофита, за которой следует новое рождение — духовное. Для истории религий значение греко-восточных мистерий состоит главным образом в том, что они иллюстрируют необходимость личного религиозного опыта, охватывающего человеческую жизнь целиком, то есть, используя христианскую терминологию, его «спасение» в вечности. Подобный личный религиозный опыт невозможен в рамках публичных культов, главная функция которых состояла в освящении гражданской жизни и государства. В больших исторических цивилизациях, где таинства приумножились, мы более не встречаемся со специфической ситуацией первобытных культур. Там, как мы неоднократно отмечали, посвящение молодежи было связано со всеобщим возрождением как человеческих коллективов, так и Космоса. Совсем иначе было в эллинистическую эпоху: огромный успех мистерий показывал разрыв между религиозной элитой и государственной религией, разрыв, который христианство усугубит и сделает, по крайней мере для нескольких эпох, окончательным[33].

Но для нас интерес к мистериям заключается в том, что они показывают постоянство традиционных тем посвящения и их способ-

ность к бесконечному воспроизводству и обогащению новыми ценностями. В мире эллинизма мы находим то же положение вещей, что и в Индии: древний сценарий может быть взят и использован для многочисленных и разнообразных духовных целей, начиная с «мистического единения» (*unio mistica*) с Божеством, дарующего бессмертие, до получения конечного освобождения, нирваны. И это потому, что сценарии посвящения неразрывно связаны с самой структурой духовной жизни, потому что посвящение было необходимо для того, чтобы выйти за рамки естественной жизни человека и приблизиться к освященному образу жизни.

Показателен тот факт, что таинства развили воображение, которое породило обширную философскую и духовную литературу, особенно в период поздней античности. Отождествление философии и посвящения стало лейтмотивом с начала возникновения пифагореизма и платонизма. Даже обряды «*майя*» (*maia* = мать, кормилица, повитуха), с помощью которых Сократ пытался «родить» нового человека, имели свой прототип в обрядах посвящения первобытных обществ: они тоже «рожали» неофита, то есть помогали ему родиться к духовной жизни. Мотив «родов» в посвящении сопровождался к концу античности темой духовного от-

цовства, уже засвидетельствованного в поздних брахманизме и буддизме. Святой Павел имел «духовных сыновей» — сыновей, которых породила его вера.

Но есть и другое. Стремясь приоткрыть тайну различных эллинистических таинств, многие философы и теософы предлагали аллегорические толкования обрядов посвящения. Большинство этих толкований интерпретировали обряды таинств как ряд последовательных действий, направлявших человеческую душу к ее вознесению к Богу. Достаточно прочесть Ямвлиха, Прокла, Синесия, Олимпиодора и других неоплатоников или мистериософов последних столетий античности, чтобы понять, до какой степени они уподобляли посвящение в таинства психодраме, благодаря которой душа может отделиться от материи и, возродившись, улететь на истинную родину, в сверхчувственный мир. Они продолжили тем самым процесс переоценки духовных ценностей, уже прозвучавший в элевсинских таинствах. Там тоже в определенный исторический момент земледельческий обряд включил в себя новые религиозные ценности. Мистерия, сохраняя первобытную земледельческую структуру, обращалась теперь не к плодородию пашни или благосостоянию общины, но к духовной судьбе каждого миста (посвящаемого) в отдельнос-

ти. Так поздние комментаторы «обновляли» древние ритуалы; «читали» в них свои собственные духовные проблемы, связанные с глубоким кризисом их эпохи.

Поэтому мы вряд ли можем использовать эту огромную массу имеющихся комментариев для объяснения исходного значения орфических, эллинистических и других таинств. Но хотя подобные аллегорические трактовки не способны представить нам «исторические реалии», они, тем не менее, имеют определенную ценность. Действительно, эти трактовки отмечены последующей синкретической духовностью. Многочисленные гностики, христиане и гетеродоксы первых веков нашей эры черпали оттуда свои идеи, символы, ключевые образы. Патетическая драма человеческой души, ослепшей и омертвевшей, забывшей себя, раскрывалась писателями-гностиками с помощью сценариев и философских толкований мистерий. Благодаря гностикам повышение ценности эллинистических мистерий и их опыта, ритуально ведущего от «гибели» к возрождению «души», отмечено в Европе и Азии. Некоторые аспекты этой мистериофонии дожили до средних веков. Наконец, вся доктрина была реанимирована в кружках литераторов и философов, пришедших к неоплатонизму в Италии эпохи Возрождения.

Христианство и посвящение

С конца XIX века до 30-х годов нашего столетия некоторые ученые верили в возможность объяснить происхождение христианства более или менее прямым влиянием греко-восточных мистерий. Новейшие исследования не подтвердили эти гипотезы. Напротив, возник вопрос, не связано ли «возрождение» мистерий в первые века нашей эры с подъемом христианства, и не были ли древние ритуалы некоторых мистерий интерпретированы в свете новых религиозных ценностей, принесенных христианством.

Мы не можем здесь обсуждать все аспекты этой проблемы[34]. Однако важно уточнить, что возможное случайное присутствие темы посвящения в раннем христианстве вовсе не означает обязательное влияние мистерий. Подобная тема могла бы быть непосредственно заимствована у одной из тайных иудейских сект, и первая из них — ессеи, о которых недавно дали нам сенсационные сведения рукописи Мертвого Моря[35]. Нельзя также предположить, что тема посвящения была «заимствована» христианством у какой-либо другой религии. Как мы сказали, посвящение может сосуществовать с любой новой переоценкой духовной жизни. Мы, таким образом, имеем дело с двумя разны-

ми проблемами, которые не следует смешивать. Первая касается элементов посвящения (сценариев, идеологии, словаря) в раннем христианстве. Вторая — возможных исторических связей между христианством и мистериальными культами.

Начнем с уточнения — в каком смысле можно говорить о элементах посвящения в раннем христианстве. Очевидно, что христианское крещение изначально эквивалентно посвящению: крещение вводило обращенного в новое религиозное сообщество и делало его достойным жизни вечной. Известно, что между 150 годом до Р. Х. и 300 годом после Р. Х. в Палестине и Сирии обряд крещения был весьма распространен. Ессеи также практиковали ритуальные омовения или крещения. Как и у христиан, это был обряд посвящения, но, в отличие от христиан, ессеи периодически повторяли это культовое омовение. Бесполезно было бы искать параллели христианскому крещению среди мистериальных обрядов очищения или в других ритуалах языческой античности. Их знали не только ессеи, но и другие иудейские религиозные секты. Но крещение стало священным для ранних христиан, потому что было установлено Христом. Иначе говоря, сакральная ценность крещения определялась тем, что христиане признавали в Иисусе Мессию, сына Божьего.

Все это уже было указано святым Павлом (1. Кор., X) и развито в Евангелии от Иоанна: крещение — это свободный дар Бога, который несет возможность нового рождения с помощью воды и Святого Духа (Иоанн, III, 5). Как мы сейчас увидим, символика крещения значительно обогатилась после III века. Мы найдем в ней заимствования из языка и образности мистерий. Но ни одно из этих заимствований не поддается расшифровке в контексте раннего христианства.

Другой культурный акт структуры посвящения — это евхаристия (причастие), введенная Иисусом на Тайной Вечере. При евхаристии христианин делит тело и кровь Господа. Ритуальные пиршества часто присутствуют в мистериях. Но исторических предшественников Тайной Вечери не следует искать так далеко. Тексты Кумрана показали нам, что ессеи рассматривали совместную трапезу как предшественницу Мессианского пиршества. Как напоминает нам Кристер Стендаль (ук. соч., с. 10), эта идея равным образом засвидетельствована в Евангелиях. «...Многие придут с Запада и Востока и возлягут» (на празднике с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царствии Небесном) (Матфей, VIII, 11). Но здесь возникает новая идея: христиане считали Иисуса уже воскресшим и вознесшимся на Небо, в то время как

ессеи полагали, что Праведник воскреснет как священный Мессия одновременно со Святыней Израиля. Кроме того, причастие было связано для христиан с одним лицом и одним историческим событием (Иисусом и Тайной Вечерей), но мы не находим в кумранских текстах конкретной исторической личности, которой придается исключительное значение[36].

Таким образом понятно, какой смысл раннее христианство придавало элементам посвящения: с одной стороны, крещение и причастие освящали христианина, изменяя радикально его экзистенциальный статус, с другой стороны, освящение выделяло его из массы непосвященных и включало в сообщество избранных. Организация сообщества посвященных была очень развита уже у ессеев. В то время, как христиане называли себя «святыми» и «избранными», ессеи рассматривали себя как посвященных. И те и другие сознавали, что они отделены от остального общества благодаря своему «посвящению». Тексты Кумрана помогают нам лучше понять исторический контекст Евангелия Иисуса и развития первых христианских общин, а также то, в какой степени раннее христианство было связано с историей Израиля и надеждами иудейского народа. Нельзя не отдавать себе отчета в том, что отличает Христианство от ессеев и вооб-

ще от всех других тайных, современных ему культов. Прежде всего, это чувство радости и новизны. Как отмечалось (Нок, с. 199), слова, означающие «новизну» и «радость», характерны для лексикона раннего христианства. Новизна христианства определялась самой историчностью личности Иисуса, а радость возникала благодаря уверенности в его воскресении. Для первых христианских общин воскресение Иисуса не могло отождествляться с периодической смертью и воскресением мистериальных Богов. Как его жизнь, агония и смерть, так и воскресение Христа равным образом исторически существовали «во время Понтия Пилата». Воскресение было событием невидимым, оно не повторялось ежегодно, как, например, воскресение Адониса. Оно не являлось ни шифром святости космической жизни, как в случае с Богами растительного мира, ни сценарием посвящения, как в мистериях. Это был «знак», составляющий часть ожидания Мессии народом Израиля. Таким образом, воскресение являлось одним из признаков пришествия другого Времени. Воскресение Иисуса означало, что «предел» (*эсхатон*) только что наступил. Как говорил святой Павел, Иисус воскрес, как «Перворожденный между мертвыми» (Колосс., 1, 18). Отсюда проистекают множество воскресений,

следующих после воскресения Иисуса, отмеченных синоптическими Евангелиями: «Гробы отверзлись и многие тела умерших святых воскресли» (Матфей, XXVII, 52). Для первых христиан Воскресение ознаменовало новую эру в истории: «пришествие» Иисуса в качестве Мессии, и, как следствие этого, духовное изменение человека и обновление всего Мира. Несомненно, это представляло «мистерию», тайну, но тайну, о которой «надо было кричать с крыш». И «посвящение» в христианскую мистерию было доступно всем... Итак, обрядовые элементы посвящения раннего христианства исходят из того, что посвящение соответствует всей переоценке религиозной жизни. Только «умерши» для темной обыденной жизни и вновь родившись к новой, возрожденной жизни, можно достичь высшей формы существования и участвовать в новом прорыве святости в мир или историю. Учитывая «неизбежность» посвящения, удивительно, что мы находим так мало следов сценариев посвящения и его словаря в раннем христианстве. Святой Павел никогда не употреблял слова «телете», специального названия таинств. И если он использует слово «*мистерион*», то только в том смысле, который ему подсказывает «*Септуагинта*», то есть «*тайна*»[37]. В Новом Завете «мистерион» не

относится к культовому акту, как это было в античности. Для святого Павла «тайна» — это тайна Бога, то есть его решение спасти человека через посредничество своего Сына Иисуса Христа. По сути, речь идет о тайне искупления. Итак, искупление — это религиозная идея, которую можно понять только в контексте библейской традиции; только в этой традиции человек, изначально Сын Божий, потерявший из-за грехов свою привилегию[38]. Иисус говорит о «тайнах» Царствия Небесного» (Матф., XIII, 11; Марк IV, 11; Лука VIII, 10), но это выражение не более чем аналог «секрета царя» в Ветхом Завете (Царств, XII, 7). В этом смысле «тайны» касаются «Царства», которое Иисус сделал доступным для верующих. «Тайны Царствия Небесного» — это «секреты», которые Царь сообщает только своим близким (см. Юдифь, 11, 2) и которые он прячет от других в форме притчи, «потому что они видя не видят и слыша не слышат» (Матф., XIII, 13). В заключение: хотя послание Иисуса включает структуру посвящения — и это справедливо, ибо посвящение является частью любого нового религиозного открытия, — однако нет оснований считать, что на раннее христианство повлияли эллинистические мистерии.

Но с распространением христианства во всех провинциях Римской империи, особенно

после его окончательного триумфа во времена Константина, мы наблюдаем изменение перспективы развития. По мере того, как христианство становилось мировой религией, его историчность ушла на второй план. Не то чтобы церковь отказалась от историчности Христа, как это сделали некоторые христианские еретики и гностики. Но, становясь образцом всякого экуменизма, христианское послание все чаще формулировалось в экуменических терминах. Раннее христианство было связано с конкретной историей, историей Израиля. С этой точки зрения, всякой локальной истории угрожает «провинциализм». Когда местная история становится священной и одновременно образцовой, то есть парадигмой спасения всего человечества, она должна быть выражена универсально понятным языком. Единственный универсальный язык религии — это язык символов. Христианские авторы все чаще прибегают к символам, чтобы сделать тайны Евангелия общедоступными. Но в Римской империи существовали два «универсалистских», то есть не ограниченных рамками местной культуры, религиозных движения: мистериальное и философское. Победившее христианство черпало из них обоих. Таким образом, перед нами «тройной» процесс обогащения раннего христианства: 1) древними символами,

вновь открываемыми и переосмысленными, получившими новое, христианское значение; 2) заимствованными образами и темами посвящения из мистерий; 3) ассимиляцией греческой философии.

Нас интересует только включение мотивов посвящения в победившее христианство. Но мы должны коснуться употребления Отцами Церкви символов древних и всемирно распространенных. Например, считают, что символы Космического Дерева и Центра Мира вошли в символику Креста. Крест описывают как «дерево, подымающееся от Земли к Небесам», как «Дерево Жизни, посаженное на холме», дерево, которое, «выходя из глубин Земли, поднимается в Небо и освящает пределы Вселенной»[39]. Иначе говоря, чтобы сделать понятной тайну всемирного Искупления Крестом, христианские авторы использовали символы Ветхого Завета и античности, Ближнего Востока («Дерево жизни»), а также древние символы Космического Дерева, расположенного в Центре Мира, обеспечивающего связь Неба и Земли. Крест — видимый знак Искупления, принятого Иисусом Христом: он должен был занять место древних символов подъема на Небо. И поскольку Искупление распространяется на все человечество, крест должен располагаться в Центре Мира, чтобы освящать всю Вселенную.

Что до крещения, то Отцы подчеркивают его функцию посвящения, используя образы смерти и воскресения. Крестильная купель сравнивается одновременно с материнским чревом и с местом погребения: она гробница, в которой оставляют свою земную жизнь, и материнское чрево, в котором зарождается жизнь вечная[40]. Отождествление жизни до рождения с погружением в крестильную воду и с обрядовой смертью при посвящении ясно выражено в сирийской литургии: «Итак, о Отец, Иисус прожил по твоей воле и по воле Святого Духа в трех земных жилищах: во чреве телесном, во чреве с крестильной водой и в мрачных пещерах подземного мира»[41]. В этом случае, можно сказать, делается попытка освятить древнюю тему посвящения, напрямую связав ее с жизнью и смертью Иисуса. Но, начиная с III века и преимущественно после IV, заимствования из языка и образности Мистерий становятся все более частыми. В процессе усвоения языка греческой философии мотивы посвящения из неоплатонизма проникли в писания Отцов. Обращаясь к язычникам, Климент Александрийский использовал язык мистерий: «О тайны воистину святые! О чистый свет! Факелы светят мне, чтобы я увидел небо и Бога, приняв посвящение, я становлюсь святым»[42].

В IV веке возникают «тайные учения» (*arcana disciplina*), иначе говоря, мнение, что христианские таинства должны охраняться от непосвященных, торжествует. Как выразился Отец Ранер, «тайны крещения и жертвенного алтаря окружались ритуалом глубокого почитания и тайной, и вскоре иконостас скрыл святая святых от глаз непосвященных: они стали «тайнами, которые заставляют дрожать почитателя». «Это известно посвященным» — такая короткая формула обошла все греческие проповеди, и один автор, современник псевдо-Ареопагита, предупреждал посвященного христианина: «Берегись разглашать самые святые тайны. Будь осторожен и уважай божественную тайну... храни ее от всякого соприкосновения с непосвященным, сообщай святые истины только людям, освященным святым озарением»[43].

Речь идет, вообще говоря, о сублимации мистериальных тем посвящения. Этот процесс оказался возможным потому, что стал частью значительно более широкого движения — движения «христианизации» религиозных и культурных традиций античного мира. Как известно, триумфально победившее христианство закончило тем, что ассимилировало не только греческую философию, основу римского права, и восточную идеологию «правителя-космократа», но также все наследство забытых богов и

героев, народные обряды и обычаи, особенно культ умерших и обряды плодородия. Эта массовая ассимиляция коснулась даже диалектики христианства. В качестве мировой религии Христианство обязано было смешать все религиозные и культурные «провинциализмы» искупления и найти для них общий знаменатель. Эта грандиозная унификация могла быть осуществлена только путем перевода на язык христианства всех форм, образов и ценностей, которые требовалось совместить.

Для нашего исследования важно установить, что вместе с неоплатонической философией темы посвящений и обряды мистерий стали первыми ценностями, принятыми христианством. Однако нельзя говорить о включении в него содержания мистерий. Христианство заменило собой мистерии, как заменило и другие религиозные формы античности. Христианское «посвящение» не могло сосуществовать с мистериальными посвящениями. В противном случае эта религия, которая старалась сохранить по меньшей мере историчность Христа, рисковала смешаться с многочисленными синкретическими религиями и учениями. Нетерпимость победившего христианства является самым блестящим доказательством того, что любое смешение с эллинистическими мистериями было невозможно.

Пережитки мотивов посвящения в христианской Европе

Окончательный триумф христианства положил конец мистериям и посвящениям гностиков. Духовное перерождение, которого искали в мистериальных посвящениях, отныне принадлежало христианству. Но некоторые мотивы посвящения, более или менее христианизированные, пережили еще многие века. Мы коснемся здесь одной значительной проблемы, еще недостаточно изученной: сохранение и постепенные изменения сценариев посвящения в христианской Европе от средних веков до современности. Поскольку мы не можем охватить эту проблему целиком, то ограничимся обзором. Важно уточнить сначала, в каких формах сохранились в Европе различные типы посвящений, которые мы здесь рассмотрели: они не всегда сохранялись как обряды в прямом смысле слова, но, главным образом, как народные обычаи, игры и литературные мотивы.

Посвящения, которым вообще удалось сохраниться в качестве обрядов, — это церемонии посвящения, связанные с достижением половой зрелости. Почти во всей сельской Европе до конца XIX века ритуалы, отмечающие переход от одного возраста к другому, еще воспроизводили некоторые темы, традиционные

для обрядов взросления. Включение мальчиков в разряд «юношей» всегда сопровождалось обрядом «перехода» и некоторыми испытаниями посвящения. Если символика смерти и воскресения почти забыта, то структура испытаний в посвящении довольно хорошо сохранилась. Равным образом, открывая основы посвящения, «мужские союзы» дохристианской эпохи нашли свое продолжение в более или менее милитаризованных молодежных организациях, в их символике и тайных традициях, в их обрядах вступления, особых танцах (например, танец с мечом и т. п.) и даже в их костюмах[44]. С другой стороны, старую тему посвящения можно обнаружить в церемониале ремесленных корпораций, особенно в средние века. Ученик должен был провести определенное время со своим учителем. Он узнавал «секреты ремесла», традиции корпорации, художественную символику. Обучение включало ряд испытаний, и прием новичка в члены корпорации сопровождался клятвой молчания. Следы древних сценариев посвящения еще можно распознать в специфических обрядах масонов и кузнецов, в частности, в Восточной Европе[45].

Несколько приведенных примеров иллюстрируют различные способы сохранения обрядов посвящения в христианской Европе, ибо какой бы ни была степень их десакрализации,

все эти ритуалы еще могут рассматриваться как обряды. Они предполагают испытания, специальное наставление и особенно тайну. Рядом с этой группой пережитков можно назвать кое-какие народные обычаи, весьма возможно, происходящие от дохристианских сценариев посвящения, изначальное значение которых со временем было утрачено, и претерпевших сильное давление со стороны церкви, направленное на их христианизацию. Среди этих народных обычаев мистериального происхождения в первую очередь надо указать на маскарады и театрализованные обряды, сопровождающие зимние христианские праздники между Рождеством и Карнавалом (Масленицей).

Но некоторые традиции посвящения сохранились в очень закрытых кругах, ведущих почти подпольное существование. Алхимия заслуживает отдельного разговора. Ее значение определяется тем, что она сохранила тайные теории поздней античности, а также той ролью, которую она играла в западной культуре. В «алхимическом действе» (*opus alchymicum*) можно обнаружить обрядовые темы посвящения, такие, как пытки, смерть и воскресение, — но на этот раз приложимые к опыту совсем другого рода — к экспериментам над металлами и минералами. Алхимики считали, что Тайна — Бог,

и, следовательно, вещество, посвящаемое, как мист в эллинских мистериях, «страдает», «умирает» и «воскресает» в другом качестве — с ним происходит превращение. Зосим, один из великих алхимиков эллинистической эпохи, рассказывает о видении, которое пришло к нему во сне: некто по имени Ион открыл ему, что он был убит мечом, разрезан на куски, обезглавлен, с него сняли кожу, сожгли на огне, и он претерпел все это, «чтобы получить силу, позволяющую ему превратить свое тело в дух». Проснувшись, Зосим спросил себя, нельзя ли отнести все, что он видел во сне, к некому алхимическому процессу[46]. В страдании и разрезании на куски легко узнается характерный сценарий шаманского посвящения. Но ритуальную пытку претерпевает не неофит, а минеральное вещество, и это для того, чтобы изменить свои свойства, пройти превращение. В процессе «алхимического действа» мы находим и другие мотивы посвящения, например, фаза, называемая «почернение» (*nigredo*), соответствует «смерти» минералов, а их «растворение» (*dissolutio*) или «разложение» (*putrtfactio*) — их превращению в «первичную материю» (*prima materia*). В некоторых поздних западных алхимических текстах низведение вещества до «первичной материи» тождественно «возвращению в чрево» (*regressum ad uterum*). Все эти фазы «ал-

химического действа», кажется, отражают не только этапы длительного процесса превращения минеральных веществ, но и внутренние испытания алхимиков. Существует синхронность между алхимическими операциями и таинственными переживаниями алхимика, которые приводят к его полному перерождению. Как говорит Гихтель по поводу процесса «осветления» (*albedo*): «Мы получаем при этом перерождении не только новую душу, но и новое тело...»[47]

Все это заслуживает подробного рассмотрения, которое мы не можем здесь предпринять. Мы приглашаем читателя обратиться к нашей книге «Кузнецы и алхимики». Но несколько коротких замечаний были необходимы, чтобы показать, что алхимия в Европе продолжила некоторые древние сценарии посвящения почти до начала Нового Времени. Алхимики использовали этапы посвящения, чтобы осуществить грандиозную мечту превращения минерала, и для «усовершенствования» металлов путем их «одухотворения» и превращения в золото. Золото было единственным «совершенным» металлом, единственным из тех, что на уровне вещества соответствовал божественному совершенству. В перспективе развития христианства можно было бы сказать, что алхимики старались «освободить»

Природу от последствий ее падения, «спасти» ее. В этом амбициозном, космическом предприятии алхимики использовали классический сценарий любого традиционного посвящения: «смерть» и «воскресение» вещества для его перерождения.

Мотивы посвящения и литературные темы

Возможно, что в средние века в небольших закрытых обществах практиковались и другие типы посвящений. Символику и намеки на обряды посвящения можно найти в процессах Тамплиеров и других «еретиков» и даже в судах над ведьмами. Но эти посвящения, в той мере, в какой они еще действительно практиковались, касались узких кругов и были окутаны строжайшей тайной. Мы присутствуем если не при полном общем исчезновении посвящений, то при их почти окончательном сокрытии. Это обстоятельство привносит тем больший интерес к присутствию многих мотивов посвящения в литературе, которая складывалась, начиная с XII века, особенно в Бретонском цикле, и в первую очередь в романах об Артуре, Короле-Рыбаке, Персифале и других героях легенды о Граале. Кельтское происхождение мотивов цикла Короля Артура не вызывает сегодня сомнений у большинства ученых. Огра-

ничимся американцами и назовем таких, как Джордж Лаймон Киттридж, Артур Браун и Роджер Шерман Лумис[48], которые подробно исследовали родство между темами и персонажами кельтской мифологии — в том виде, в каком ее еще можно узнать в галльских и ирландских сказаниях, — и сценариями, и персонажами артуровского цикла. Большинство этих сценариев — сценарии посвящения: здесь всегда присутствует мотив долгого и напряженного «поиска» чудесных предметов, который требует, помимо всего прочего, проникновения героя в другой мир.

В какой мере Бретонский цикл содержит не только остатки кельтской мифологии, но и воспоминания о реальных обрядах, решить трудно. В правилах допуска в группу воинов, руководимую Артуром, можно расшифровать некоторые испытания при вступлении в тайное общество типа «мужского союза». Но для нашей цели имеет значение распространение символов и мотивов посвящения в романах о короле Артуре. В замке Грааля Персифаль должен провести ночь в часовне, где покоится мертвый рыцарь; раздается гром, и он видит черную руку, которая гасит единственный горящий светильник[49]. Перед нами пример ночного бдения в ритуале посвящения. Герой преодолевает бесчисленное множество испытаний, он дол-

жен перейти погруженный в воду мост и достать меч, который стерегут львы и чудовища. Кроме того, при въезде в замок на часах стоят феи или демоны. Все это напоминает сценарии перехода в другой мир, опасности спуска в Ад; и когда такие путешествия предпринимают живые существа, это всегда является частью посвящения. Преодолевая опасности такого спуска в Ад, герой стремится к завоеванию бессмертия или к другой необыкновенной цели. Многочисленные испытания, через которые проходят персонажи артуровского цикла, принадлежат к той же категории: в результате поисков герои исцеляют таинственную болезнь Короля и, сделав это, возрождают «Опустошенную Страну» или сами становятся суверенами. Известно, что функции власти связаны с ритуалом посвящения.

Вся эта литература пронизана мотивами из сценариев посвящения[50] и представляет огромную ценность для нашего исследования благодаря своему «публичному успеху». Тот факт, что романические истории, в которых содержались клише посвящения, выслушивались с удовольствием, доказывает, как нам кажется, что подобные приключения отвечают глубокой потребности средневекового человека. Сценарии посвящения более не питали воображение, но воображаемая жизнь, жизнь в мечте, также

важна для психики человека, как и реальная, каждодневная жизнь.

Мы затрагиваем здесь проблему, которая не входит в компетенцию историка религии, а относится к области психологии. Но это необходимо для понимания того, что стало с большинством сценариев посвящения, когда они утратили свое ритуальное значение: они превратились в то, что мы находим в романах артуровского цикла — в «литературные мотивы». Их духовный посыл теперь адресован к другой области человеческого опыта, он напрямую обращен к воображению.

Нечто подобное произошло очень давно с волшебными сказками. Поль Сантиво уже пытался доказать, что такая категория волшебных сказок по структуре и, добавим, по происхождению связана с посвящением. Другие фольклористы поднимали ту же тему, и недавно голландский германист Ян де Врис выявил элементы посвящения в сагах и в сказках[51]. Какую бы позицию вы ни заняли в этой дискуссии о происхождении и значении волшебных сказок, невозможно отрицать, что испытания и приключения героев и героинь почти всегда переводимы на язык посвящения. Вот что нам кажется главным: со времен, давность которых трудно уточнить, где бы ни создавались волшебные сказки, люди, как первобытные, так и

цивилизованные, всегда слушали их с неослабевающим интересом и удовольствием. Это говорит о том, что сценарии посвящения — даже скрытые, как в сказках, являются выражением психодрамы, отвечающей глубинным потребностям человека. Каждому человеку хочется столкнуться с опасностями, преодолеть исключительные трудности, испытать приключения в «другом мире» — и он пробует все это на уровне своей вымышленной, воображаемой жизни, слушая или читая волшебные сказки или мечтая.

Другим движением, главным образом, «литературным», но, возможно, включающим посвящение, является «Верные Любви» (*Fideli d'Amore*)[52]. Представители этого движения засвидетельствованы в XII веке в Провансе и Италии, во Франции и Бельгии. «Верные Любви» составляли тайное духовное воинство, целью которого был культ «Единственной Женщины» и посвящение в тайну любви. Все они пользовались «скрытым языком» (*parlar cruz*), чтобы их учение было недоступно «толпе», как выражался один из самых известных среди «Верных» Франческо да Барберино (1264–1348). Другой «Верный Любви», Жак де Безье писал в своей поэме «C'est des fiez d'Amours» («Проделки Амура»), что «не следует открывать секреты любви, их надо очень заботливо хранить»[53].

Посвящение любовью было духовного порядка. Сам Жак де Безье утверждал, толкуя слово «любовь»:

A senefe en sa partie
Sans, et mor senefie mort;
Or, l'assemblons, s'auront sans mort[54].

Последняя строка звучит так: «Итак, соберемся вместе и станем бессмертными». «Женщина» символизирует трансцендентный интеллект, мудрость. Любовь к женщине — пробуждение посвященного от летаргии, в которую был погружен христианский мир из-за духовного несовершенства Папы. Действительно, в текстах «Верных Любви» встречается намек на «вдову, которая на самом деле не вдова»: имеется в виду «Госпожа Мудрость» (*Madonna Intelligenza*), которая осталась «вдовой», потому что ее супруг Папа умер для духовной жизни, посвятив себя исключительно мирским делам.

Речь идет не о еретическом движении в чистом виде, а о группе, которая более не признавала за Папами престижа духовных руководителей христианства. Мы ничего не знаем об их обрядах посвящения, но они несомненно существовали, потому что «Верные Любви» считали себя воинством и участвовали в тайных собраниях. Для нас «Верные Любви» представля-

ют интерес, потому что они иллюстрируют явление, суть которого может быть выражена следующим образом: передача тайного духовного послания через «литературу». Данте — самый знаменитый пример этой тенденции, которая предвосхитила нынешнюю тенденцию рассматривать искусство, особенно литературу, как образцовое средство, способное выражать идеи теологии, метафизики и даже сотериологии.

Эти несколько замечаний помогут нам понять, что стало с составляющими элементами посвящения в современном мире, если термином «современный мир» определить различные категории индивидуумов, которые не обладают религиозным опытом и, по сути, ведут десакрализованное существование в десакрализованном мире. Внимательный анализ их поведения, верований и идеалов мог бы открыть скрытую там мифологию и следы забытых или погибших религий. Это и не удивительно, потому что человек осознал свое собственное поведение, как «человек религиозный» (*homo religiosus*). Хочет он того или нет, современный религиозный человек продолжает поведение, верования и язык *homo religiosus*, но лишив их сакральности и выхолостив первоначальный смысл. Можно было бы показать, например, что праздники и развлечения нерелигиозного, или

считающего себя таковым, общества, публичные церемонии, зрелища, спортивные состязания, организации молодежи, пропаганда и лозунги, массовая литература — все это сохраняет структуру символов, ритуалов и мифов, хотя и лишенных религиозного содержания[55]. Но это еще не все: воображение современного человека продолжает насыщаться религиозными символами, фигурами, темами. Как любят повторять некоторые психологи, подсознательное — это религиозное[56]. Можно сказать, что в известной мере у человека десакрализованного общества религия становится «подсознательной»; она покоится в самых глубинных слоях его существа; но это не означает, что она не продолжает выполнять важную функцию в его психической жизни.

Что касается элементов посвящения, то их еще можно узнать наряду с другими структурами религиозного опыта, в воображении и мечтах современного человека. Но их можно распознать и в реальных испытаниях, через которые он должен пройти, в своих духовных кризисах, одиночестве и отчаянии, которые не минуют ни одного человека, стремящегося к ответственному, сознательному и творческому существованию. Но даже тогда, когда обрядовый характер испытаний посвящения более не воспринимается как таковой, очевидно, что че-

ловек не может стать самим собой, не разрешив ряд безнадежно трудных, подчас опасных ситуаций, то есть он подвергается «пыткам» и «смерти» и пробуждается к другой жизни качественно другим, «перерожденным». Если вглядеться, то вся человеческая жизнь состоит из ряда испытаний, «смертей» и «возрождения». Действительно, для современного человека «посвящение» не выполняет более свою онтологическую функцию, потому что оно не воспринимается как религиозное и сознательно принимаемое испытание; оно не ведет ни к радикальному изменению жизни посвящаемого, ни к его спасению. Сценарии посвящения касаются психологического и жизненного плана. Но они тем не менее продолжают функционировать, и вот почему мы говорим, что процесс посвящения сосуществует с жизнью каждого человека.

Несколько последних замечаний

Подойдя к завершению нашего исследования, бросим взгляд на пройденный путь. Мы установили, что различные типы посвящения можно отнести к двум большим категориям: 1) обряды взросления, благодаря которым люди получают допуск к сакральному, к знаниям и сексуальности, в общем, становятся по-настоящему человеческими существами; 2) специали-

зированные посвящения, которые отдельные индивидуумы предпринимают, чтобы выйти за рамки обыденного и получить защиту от Сверхъестественных Существ или даже стать им подобными. Мы также установили, что, имея собственные сценарии посвящения, эта вторая категория в большинстве случаев пользуется темами, присущими обрядам взросления.

Поскольку мы не можем здесь представить ни географию[57] этих двух категорий посвящения, ни их историю, предлагаем вам обзор некоторых выводов, вытекающих из нашего исследования.

1) Хотя обряды взросления у первобытных народов обычно ассоциируются с трещотками и обрезанием, это не всегда так. Следовательно, мы можем заключить, что посвящение является феноменом автономным и самостоятельным (*sui generis*), который может существовать — и существует — без телесных увечий и драматических обрядов, с которыми его обычно связывают.

2) Обряды посвящения, связанные с возрастом половой зрелости, чрезвычайно широко распространены и засвидетельствованы у наиболее древних народов — австралийцев, калифорнийцев, бушменов, готтентотов и т. д. Однако существуют первобытные общества, в ко-

торых обряды взросления, как кажется, не представлены или представлены в крайне рудиментарном виде. Это, например, некоторые народности крайнего севера и северной Азии. Но в религиозной жизни этих народностей доминирует шаманство, и, как мы видели, шаманом становятся путем долгого и подчас драматичного посвящения. Кроме того, хотя в наши дни обряды взросления в Полинезии почти исчезли, там процветают тайные общества, которые всегда пользуются сценариями посвящения. Таким образом, можно сказать, что обряды посвящения распространены повсеместно в первобытном мире в форме или посвящений взросления, или ритуалов вступления в «мужские союзы», или, наконец, испытаний посвящения, необходимых для осуществления мистического призвания.

3) Те, кто практикуют посвящения, рассматривают их, как действия Божественных или Сверхъестественных Существ. Таким образом, церемония посвящения — это «подражание Божеству» (*imitatio dei*); праздник посвящения позволяет вернуться в изначальное священное Время, и неофиты вместе с уже посвященными ощущают присутствие Богов и мистических Предков. Посвящение — это повторение священной истории Мира и племени, в которую погружается, как во Время мистического нача-

ла, целиком вся община и выходит оттуда возрожденная.

4) Сценарии посвящения значительно отличаются друг от друга. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить простоту обряда посвящения у Курнаи с австралийскими или меланезийскими посвящениями. Некоторые типы посвящения взросления органически связаны с определенными культурами; мы уже указывали на структурную связь тех или иных мотивов посвящения с охотничьими или земледельческими укладами. Как любое явление культуры, феномен посвящения — факт истории. Иными словами, конкретные выражения посвящения соотносятся как со структурой соответствующего общества, так и с его историей. Но вместе с тем посвящение предполагает экзистенциальный опыт: обрядовое испытание смертью и открытие сакрального; то есть оно существует в мета-культурном и транс-историческом измерении. Вот почему одни и те же темы посвящения продолжают действовать в культурно разнородных обществах. Некоторые сценарии греко-восточных мистерий были засвидетельствованы еще в таких первобытных культурах, как австралийские или африканские.

5) Для удобства читателя напомним мотивы и темы посвящений, которые различаются

по частоте повторения и распространенности: а) тема наиболее простая, включающая только разлучение неофита с матерью и его введение в сакральное; б) более драматичная тема, включающая обрезание, испытания, пытки, то есть символическую смерть с последующим воскресением; в) сценарий, в котором идея смерти заменена идеей нового зачатия и нового рождения и посвящение выражается в терминах скорее эмбриологических и гинекологических; г) схема, главный элемент которой состоит в индивидуальном уходе в чащу леса и поиске духа-защитника; д) специфический сценарий героических посвящений, который акцентирует внимание на победу, достигнутую с помощью магических средств (превращение в дикого зверя, «ярость» и т. д.); е) модель, предназначенная для посвящений шаманов и других «специалистов» сакрального, которая включает как спуск в Ад, так и подъем на Небо (главные темы: расчленение тела и обновление внутренних органов; влезание на деревья и т. д.); ж) мотив, который можно назвать «парадоксальным», потому что он предполагает испытания, невозможные на уровне человеческого опыта (испытания типа «препятствия»). Очевидно, что испытания-«препятствия» в какой-то мере являются составной частью всех предыдущих обрядов (за исключением, естественно, перво-

го); однако можно говорить о «парадоксальном» мотиве, потому что он может быть отделен от обычного комплекса, и, будучи символом, выполнять важную роль в мифах и фольклорном творчестве, а именно, приоткрыть структуры высшей реальности и Духа.

6) Как мы установили, многие сценарии посвящения могут сосуществовать в одной культуре. Такая многоплановость сценариев объясняется исторически последовательными влияниями, оказываемыми с течением времени на соответствующую культуру. Но кроме того, следует учитывать мета-культурный характер посвящения: одни и те же мотивы посвящения можно обнаружить в мечтах и воображении как современного, так и первобытного человека. Повторяем, что речь идет об экзистенциальном опыте, присущем всему человечеству. Вот почему всегда существует возможность реанимировать древние схемы посвящения в высокоразвитых цивилизациях.

7) Нельзя утверждать, что переход от одной темы посвящения к другой «революционен», или что одна тема порождается предыдущей, или, наконец, что одна из тем преобладает над остальными. Каждая из них самодостаточна. Однако важно отметить следующее: драматизм сценариев посвящения возрастает в более сложных культурах; именно в подобных культурах

появляются разработанные сценарии, маски, жестокие и страшные испытания. И все эти нововведения предназначены для того, чтобы сделать более патетическими испытания обрядовой смерти.

8) Уже в древних культурах обрядовая смерть подкреплялась изначальным мифом, который заключался в следующем: Сверхъестественное Существо, чтобы «обновить» людей, их убивает и воскрешает «другими»; люди убивают это Сверхъестественное Существо, и затем вокруг этой драмы возникают тайные обряды; точнее, насильственная смерть Сверхъестественного Существа становится главным таинством, которое воспроизводится при каждом новом посвящении. Обрядовая смерть, таким образом, является повторением смерти Сверхъестественного Существа, основателя мистерий. Благодаря предварительному ритуалу смерть становится священной и приобретает религиозное значение, ибо она — главный момент истории Сверхъестественного Существа. Обрядовая смерть позволяет неофиту участвовать в сверхъестественном существовании Основателя Мистерий. При этом смерть и посвящение становятся взаимозаменяемыми понятиями, и в результате можно сказать, что конкретная смерть уподобляется переходу в более высокое качество.

Обрядовая смерть при посвящении становится непременным условием всякого духовного возрождения, сохранения души и даже бессмертия. И одним из наиболее важных следствий этого является то, что обряды и идеология посвящения заняли свое место в истории человечества, ибо религиозное значение, придаваемое обрядовой смерти, должно было привести к победе над страхом реальной смерти и к вере в возможность жизни души после смерти.

Никогда не следует упускать из вида, что обрядовая смерть означает одновременно конец «естественного», не культурного человека и его переход к новому способу существования: рождение для жизни духовной, а не только «сиюминутной». Таким образом, обрядовая смерть при посвящении является составной частью мистического процесса, с помощью которого человек становится другим, сделанным по образцу, открытому богами или мифическими предками. Иначе говоря, он становится настоящим человеком, в том смысле, что он перестает быть «естественным» человеком и делается похожим на Существо Сверхчеловеческое. Обряд посвящения показывает нам, что древний менталитет исходил из того, что настоящий человек — человек духовный — не является результатом естественного процесса. Его «делают» старые учителя по образцам, открытым

Божественными Существами и сохраненными в мифах. Эти старые учителя составляют духовную элиту первобытных обществ. Им знаком духовный мир, мир подлинно человеческий. Их функция — открывать новым поколениям глубинный смысл существования и помочь им взять на себя ответственность быть «настоящим человеком» и, следовательно, участвовать в культуре. Но поскольку для древних обществ «культура» — это сумма ценностей, полученных от Сверхъестественных Существ, функция посвящения сводится к следующему: оно открывает каждому новому поколению дорогу к транс-человеческому миру, или, как мы говорим, к миру трансцендентному.

Эпилог

Как мы видели, современный мир не знает больше традиционного типа посвящения. Некоторые темы посвящения еще существуют в христианстве, но различные христианские конфессии не признают «ценности посвящения». Ритуалы, образы и словарь, заимствованные мистериями поздней античности, в той мере, в какой они сохранились различными христианскими конфессиями, потеряли ауру посвящения: в течение пятнадцати столетий они являлись составной частью церковной символики и церемониала.

Это не означает, что не существовали или более не существуют маленькие группы, пытающиеся «реанимировать» эзотерический тайный смысл посвящений в католической церкви. Пример Дж. К. Хьюсменса наиболее известный, но не единственный. Эти попытки почти не имели резонанса за пределами кругов литераторов и оккультистов-любителей. Правда, в течение почти тридцати лет католические власти проявляли большой интерес к образам, символам и мифам. Но это происходило прежде всего благодаря возрождению литургического движения, открытиям в области греческой патрологии и возрастающему интересу к мистическому опыту. Ни одна из этих распространенных ныне идей не исходила от «эзотерической» группы. Напротив, в католической церкви можно распознать то же желание «жить в истории» и научить свою паству противостоять проблемам исторической реальности, которое заметно в реформаторских церквях. Если сегодня множество католических священников проявляют больший, чем тридцать лет назад, интерес к изучению символов, то это делается по причине, отличной от той, которой руководствовались Хьюсменс и его друзья. Сейчас это делается для того, чтобы священники могли лучше понимать трудности и кризисы своих подопечных. По той же причине психоанализ

все чаще изучается и применяется священниками разных христианских конфессий.

Конечно, в наше время существует значительное число оккультных сект, тайных обществ, псевдо-посвятительских групп, движение неоспиритуалистов и т. п. Теософское общество, антропософия, нео-ведантизм или нео-буддизм — не более чем наиболее заметные выразители культурного феномена, засвидетельствованного в западном мире. Этот феномен не нов. Интерес к оккультизму, сопровождаемый тенденцией объединяться в тайные общества, более или менее посвященные, появился в Европе уже в XVI и достиг кульминации в XVIII веке. Единственное тайное общество, которое представляет определенное идеологическое объединение и имеет свою историю и социальный и политический престиж — это франкмасонство. Остальные организации, имеющие претензии на посвящение, в подавляющем большинстве возникли недавно и носят импровизационный и гибридный характер. Их интересы лежат преимущественно в области социологии и психологии: они иллюстрируют дезориентацию части современного общества, его стремление найти замену религиозной вере. Они иллюстрируют также непреодолимую притягательность «тайн» оккультных, загробных, составляющую нераздельную часть человеческого существования, которая от-

мечалась во все эпохи и на всех уровнях культуры, особенно в кризисные периоды.

Все тайные и эзотерические организации современного мира не содержат ритуалов вступления или обрядов посвящения. «Посвящение» сведено большей частью к книжной инструкции. (Количество книг и журналов на тему «посвящения», издаваемых во всем мире, впечатляет.) Что касается оккультных групп, практикующих посвящение, то речь идет об обрядах, изобретенных или вдохновленных некоторыми книгами, которые сохраняют драгоценные открытия античных посвящений. Обряды, называемые «обрядами посвящения», часто делают очевидной плачевную духовную нищету. То обстоятельство, что адепты могли увидеть в них способ обрести высшее знание, показывает, до какой степени современный человек утратил понимание традиционного посвящения. Но успех подобных предприятий показывает также глубокую потребность быть «посвященным», то есть возродиться, чтобы участвовать в духовной жизни. С определенной точки зрения, псевдопосвятительские секты и группы выполняют позитивную роль, потому что помогают современному человеку найти духовный смысл своего десакрализованного существования. Один психолог даже сказал, что экстравагантная недостоверность обрядов, называемых посвящением, не столь уж

важна; важнее, чтобы глубинная психика тех, кто в них участвует, обрела некоторую устойчивость благодаря этим «обрядам».

Большинство этих псевдо-оккультных групп неизлечимо бесплодны. Их деятельность не позволяет рассчитывать на какой-нибудь значительный творческий результат. Напротив, некоторые современные литературные произведения, в которых прослеживаются темы посвящения — например, «Улисс» Джеймса Джойса, «Потерянная страна» Т. С. Эллиота — были созданы писателями и художниками, которые не претендуют на «посвящение» и не принадлежат к оккультному кругу.

Мы возвращаемся к проблеме, которую уже затронули раньше: темы посвящения живы в подсознании современного человека. Это подтверждается символикой посвящения в некоторых художественных произведениях — поэзии, романах, пластическом искусстве, фильмах — и откликом на них публики. Такой спонтанный и массовый интерес доказывает, как нам кажется, что в глубине сознания современного человека есть нечто еще чувствительное к сценариям и посланиям посвящения. Даже в словаре, используемом для интерпретации этих произведений, можно встретить мотивы посвящения. Говорят, что такая-то книга или такой-то фильм приоткрывает мифы и испытания Героев, ищу-

щих бессмертия, что они затрагивают тему искупления Мира, открывают тайны перерождения благодаря Женщине и Любви и т. д.

Не удивительно, что критиков все более привлекает использование религиозных включений и особенно символики «посвящения» в современных литературных произведениях. Литература играет существенную роль в современных западных цивилизациях. Чтение как таковое, как «развлечение» и средство, позволяющее убежать от исторической реальности, составляет одну из характерных особенностей поведения современного человека. Естественно, что он пытается удовлетворить свои религиозные потребности, подавляемые или недостаточно удовлетворенные, чтением некоторых книг, видимо, «светских», но которые в действительности содержат мифологические образы, замаскированные под современные персонажи, и представляют сценарии посвящения под видом обычных приключений.

Подлинность этого полуосознанного или подсознательного желания участвовать в «испытаниях», возрождающих Героя и «спасающих» его, доказана, помимо прочего, присутствием тем посвящения в мечтах и воображении современного человека. К. Г. Юнг настаивал на том, что процесс, названный им «*индивидуация*» (*l'individuation*), который, как он

считает, является высшей целью человеческого существования, реализуется через ряд «испытаний» типа посвящения.

Как мы уже говорили, «посвящение» сосуществует со всей подлинной жизнью человека. Это происходит по двум причинам: с одной стороны, потому что вся подлинно человеческая жизнь полна глубинных кризисов, испытаний, тревоги, потери и обретения самого себя, «смерти и воскресения»; с другой стороны, потому что даже самая полная жизнь в какой-то момент кажется неудачей. Речь не идет о моральном приговоре, который выносят своему прошлому, но лишь о смешанном чувстве упущенных возможностей, о том, что ты предал лучшее в себе. В такие моменты общего кризиса остается единственная надежда на спасение: начать новую жизнь, то есть мечта о новом существовании, возрождении, полном и значительном. Это не смутное стремление, спрятанное в глубине каждой человеческой души, к периодическому обновлению в соответствии с новой космической моделью. То, о чем мечтают и на что надеются в эти моменты тотального кризиса, — это получение окончательного и общего обновления, *renovatio*, способного изменить жизнь. Именно этим «обновлением» заканчивается всякое подлинно религиозное обращение.

Но в современном обществе такие обращения довольно редки. Тем более значительным нам кажется тот факт, что даже нерелигиозные люди иногда, в глубине своего существа, чувствуют желание того духовного перерождения, которое в другие эпохи составляло цель посвящения. Не нам решать, в какой мере традиционные посвящения выполняли свои обещания. Главное, что они заявляли о намерении и брали на себя власть изменять человеческую жизнь. Ностальгия по «обновлению» посвящения, спорадически возникающая у современного нерелигиозного человека, кажется нам чрезвычайно важной: она может быть общим современным выражением вечной ностальгии человека, стремящегося найти позитивный смысл смерти, и помогает принять смерть как обряд перехода к высшему существованию. Если мы можем сказать, что посвящение представляет особое измерение человеческого существования, то только потому, что оно отводит смерти позитивную роль: смерть готовит «новое рождение», чисто духовное, приводит к жизни, не подвластной опустошительному бегу Времени.

---

1. M. Eliade, Le Yoga. Immortalité et Liberté. Paris, 1954, p. 308.
2. Ibid, p. 312, f.
3. M. Eliade, Le Chamanisme, p. 195, f. Некоторые элементы обряда посвящения в секту Адживика – религиозное

движение, которое возглавлял Маккали Госала, соперник Будды – очень архаичны; например, кандидата закапывали в землю по шею и вырывали волосок за волоском; M. Eliade, Le Yoga, p. 195.

4. R. Bleichsteiner, цитируется по: M. Eliade, Le Yoga, p. 321.
5. Cf. Guiseppe Tucci, Teoria e pratica del mandala. Rome, 1949; M. Eliade, Le Yoga, p. 223–231, 392–393.
6. Тибетская версия Sarva–tathagata–tattva–samgraha, transl. by D.L. Snellgrove, Buddhist Himalaya. London, 1957, p. 71, f.
7. Shiva–Samhita, I, 69–77; M. Eliade, Le Yoga, p. 272, f.
8. Majjhima–Nikaya, II, 17; cf. Ananda K. Coomaraswamy, Some Pâli Words. //Harvard Journal of Asiatic Studies, IV, 1939, p. 116–190//, p. 144, f.
9. M. Eliade, Le Yoga, p. 282, 315.
10. Paul Lévy, Buddhism: a «Mystery Religion»? London, 1957.
11. Jean Przyluski, Le Concile de Rajagrha. Paris, 1926–1928, p. 68.
12. M. Eliade, Significations de la «Lumière intérieure. // Eranos–Jahrbuch, XXVI, 1958, p. 189–242//, p. 196, f.
13. Paul Lévy, op. cit., p. 95, f.
14. H. Jeanmarie, Couroi et Courètes. Lille, 1939, p. 323, f. 338, f., et passim.
15. Сколии к «Законам» Платона, 633 B, cf. Jeanmarie, op. cit., p. 552. Об «укрывании» и ликантропии см. ibid., p. 540, f.
16. Marie Delcourt, Hephaistos ou la légende du magicien. Paris, 1957, p. 136 et passim.
17. H. Jeanmarie, op. cit., p. 301, f.
18. Cf. Reinhold Merkelbach, Sappho und ihr Kreis. // Philologus, 101, 1957, p. 1–29//.

19 Письменные источники L R Farnell, Cults of the Greek States Vol III, Oxford, 1907, p 307–367, Археологические исследования F Noack, Eleusis die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums Berlin–Leipzig, 1927, K Kuruniotis, Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperiklische Zeit //Archiv fur Religionswissenschaft, XXXII, 1935, S 52–78//, G E Mylonas, The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis //Washington University Studies in Languages and Literature, XIII, St –Louis, 1942// Cf M P Nilsson, Die Eleusinische Gottheiten //Archiv fur Religionswissenschaft, XXXII, 1935, S 79–141//, S Eitrem, Eleusis les mystires et l'agriculture //Symbolae Osloenses, XX, 1940, p 133–151//, Walter F Otto, Der Sinn der eleusinischen Mysterien // Eranos–Jahrbuch, IX, 1939, S 83–112 = The Meaning of the Eleusinian Mysteries //The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks, II, New York, 1955, p 14–31

20 K H E de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung Leiden, 1909, S 20, f, A Korte, Zu den eleusinischen Mysterien //Archiv fur Religionswissenschaft, XVIII, 1915, S 116–127// Но следует обратить внимание на меткие замечания Ф Отто, направленные против сексуальной интерпретации Альбрехта Дитриха и Керте F Otto, The Meaning of the Eleusinian Mysteries, p 22, f О кикее см A Delatte, Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d' Eleusis //Bulletin Classe des Lettres, Academie royale de Belgique, 5–e serie, T 40, 1954, p 690–759//

21 Stobaeus, Florilegium, 120, 28, приводит фрагмент из Фемистия или Плутарха

22 Hippolitus, Philosophoumena, V 8, Farnell, Cults, III, p 177, A Dietrich, Eine Mithrasliturgie 3d Ed , Leipzig, 1922, S 138

23 Walter F Otto, op cit , p 25

24 Dietrich, Eine Mithrasliturgie, S 10, W K Guthrie, Orpheus and the Greek Religion London, 1935, (2nd ed , 1952), p 121, f

25 Cf Ad E Jensen, Die religiose Weltbild einer fruhen Kultur Stuttgart, 1948, S 66, f

26 Metamorphoses, XI, 21, 24, чтение sacrum, по S Angus, The Mystery–Religions and Christianity London 1925, p 96, note 4, cf de Jong, op cit p 207, f

27 H Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult Gessen, 1903, S 196, S Angus, op cit , p 97

28 Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 18 Cf de Jong, op cit , p 203, f

29 Sallustius, De dus et mundo, 4

30 Dietrich, Eine Mithrasliturgie, S 10

31 Cf R Reitzenstein, Die hellenistische Mysterien–religionen 2nd Ed , Leipzig, 1920, S 29, f , S Angus, op cit , p 106, f О Египте в греко–римскую эпоху H Idris Bell, Cults and Creeds in Graeco Roman Egypt Liverpool, 1953, p 87, f, 102, f

32 Cf S Angus, op cit , 110, note 5

33 A D Nock, Conversion Oxford, 1933, p 138–155 (обращение Луция)

34 Состояние вопроса и библиографию, см Karl Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum des altchristlichen Umwelt Frieburg–im–Brisgau, 1943, S 308–356, A D Nock Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments //Mnemosyne, series 4, V, 1952, p 117–213//, Hugo Rahner, The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries //The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks, III, New York, 1955, p 337–401, cf O Casel, Das christliche Kultusmysterium (2nd Ed), Regensburg, 1935, Idem, Das christliche Festmysterium Paderborn, 1941

35 Здесь мы используем перевод и комментарии Theodor H Gaster, The Scriptures of the Dead Sea New York, 1956, и особенно сборник работ Krister Stendhal, Oscar Cullman, Karl Georg Kuhn, The Scrolls and the New Testament, New York, 1957 Cf A Dupont-Sommer, The Jewish Sect of Qumran and the Essenes London, 1954

36 K G Kuhn, in The Scrolls and the New Testament, p 78

37 A D Nock Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments, p 200

38 Hugo Rahner, The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries, p 362

39 Ссылки на тексты см в нашей книге Images et symboles Paris, 1952, p 213, f , также H Rahner, op cit , p 380, f

40 Ссылки H Rahner, op cit , p 392, note 20

41 Jacob de Sarug, Consecration de l'eau baptismale, цитируется по H Rahner, op cit , p 395

42 Protrepticus, XII, 119, 3, 120, 1 (перевод Cl Mondesert, p 189, Sources Chrétiennes, 2)

43 H Rahner, op cit , p 365, он цитирует G Anrich, Antike Mysterienreligionen und Urchristentum Münster, 1932, S 157, 158, Ecclesiastica hierarchia, I, 1 (PG, III, 372 A, перевод M de Gandillae)

44 Документальные материалы, см в работах Otto Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen, I Frankfurt-am-Main, 1934, Richard Wolfram, Schwerttanz und Mannrerbund Kassel, 1935, Hans Metraux, Schweizer Jungendleben in funf Jahrhunderten Geschichte und Eigenart der Jugend und ihre Bunde im Gebiet der protestantischen deutschen Schweiz Aarau, 1942, Ulrich Helfenstein, Beitrage zur Problematik der Lebensalter in der mittlern Geschichte Zurich, 1952

45 Cf M Eliade, Comentarii la legenda Mesterului Manole Bucharest, 1943, idem, Forgerons et alchimistes Paris, 1956

46 Cf M Eliade, Forgerons et alchimistes, p 153

47 Gichtel, Theosophia, III, 13, 5, p 164

48 Из обширной литературы, посвященной этой теме, приведем G L Kittredge, A Study of Sir Gawain and the Green Knight, Cambridge, Mass , 1916, A Brown, The Origin of the Grail Legend Cambridge, Mass , 1943, R S Loomis, Celtic Myth and Arthurian Legend Columbia University Press, 1927

49 См анализ Jean Marx, La Legende arthurienne et le Graal Paris, 1952, p 281, f

50 Cf Antoinette Fierz-Monnier, Initiation und Wandlung Zur Geschichte sea altfranzosischen Romans in XII Jahrhundert //Studiorum Romanorum, vol V, Bern, 1951//

51 P Saintyves, Les Contes de Perrault et les recits paralleles. Paris, 1923, Jan de Vries, Betrachtungen zum Marchen, besonders in seine Verhaltnis zu Heldensage und Mythos //FF Comm Nr 150, Helsinki, 1954// Cf Hedwig von Beit, Symbolik des Marchens Versuch einer Deutung, I Bern, 1952 интерпретацию тем посвящения и психологические термины см у К Юнга

52. Cf Luigi Valli, Il linguaggio segreto di Dante e der Fedeli d'Amore Rome, 1928, R Ricolfi, Studi sui «Fedeli d'Amore» Vol I, Milan, 1933

53 «D'Amur ne doivent reveler

Les consiaus, mais trus bien celer »

(C'est des fiez d'Amours, V, 499–500, цитируется по Ricolfi, op cit, p 68–69)

54 Цитируется по Ricolfi, op cit, p 63

55 См статью Les mythes du monde modern, in. Mythes, rêves et mystères, p 17–36

56 Можно рассматривать психоанализ как деградированную форму посвящения, доступную современному де-

сакрализованному миру: сценарий легко узнается: спуск в глубины души, населенные «чудовищами» соответствует «сошествию в Ад»; реальная опасность, сопряженная с таким «спуском» аналогична испытаниям, характерным для традиционных обществ, и т.п. Результатом такого анализа является интеграция личности, психический процесс, который чем-то похож на духовную трансформацию происходящую при настоящем посвящении.

57. Cf. H. Webster, Primitive Secret Societies, p. 191, f.

ЛИТЕРАТУРА ИСПОЛЬЗОВАННАЯ АВТОРОМ

Afinger Albert, Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea. // Ethnos, VI, 1941, p. 25–39.

Aldridge T.J., The Sherbro and its Hinterland. London, 1901.

Andersson E., Contribution à l'ethnographie des Kuta, I, Uppsala, 1953.

Angus S., The Mystery-Religions and Christianity. London 1925.

Anrich G., Antike Mysterienreligionen und Urchristentum. Münster, 1932.

Ashley-Montagu M.F., Coming into Being among the Australian Aborigines. A Study in the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia. New York, 1938.

Ashley-Montagu M.F., Nescience, Science and Psycho-Analysis. // Psychiatry, IV, 1941, p. 45-60 //

Basedow H., The Australian Aboriginal. Adelaide, 1925.

Bastian A., Ein Besuch in San Salvador, Bremen, 1859.

Bastian Ad., Die deutsche Expedition an der Loango Küste. Iena, 1875.

Bates D., The Passing of the Aborigines, 1939.

Baumann H., Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien

zur Bisexualitat in Ritus and Mythos. Berlin, 1955.

Baumann Hermann, Schopfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischer Volker, Berlin, 1936.

Beit Hedwig von, Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung, I. Bern, 1952.

Bell H. Idris, Cults and Creeds in Graeco Roman Egypt. Liverpool, 1953.

Bernd R.M. and Berndt C.H., The First Australians. New York, 1954.

Berndt R., Berndt C., A Preliminary Report of Fieldwork in the Ooldea Region, Western South Australia. // Oceania, XIV, 1943, p. 30-66 //

Berndt R.M. and Berndt Catherine H., Sexual Behaviour in Western Arnhem Land, New York, 1951

Berndt R.M. Kunapipi. Melbourne, 1951.

Bettelheim Bruno, SymbolicWounds. Puberty Rites and the Envious Male. Glencoe, Illinois, 1954.

Bittremieux Léo, La Société secrète des Bakhimba au Mayombe, Bruxelles, 1936.

Bleichsteiner R., Masken und Festnachtbrauche bei den Völker des Kaukasus. // Oesterreichische Zeitschrift für Volkskunde, N.S., VI, 1952, S. 3-76 //

Boas Franz, Ethnology of the Kwakiutl. // 35-th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1913-1914, Washington, 1921, p. 43-1481 //

Boas Franz, The religionof the Kwakiutl Indians. // Columbia University Contributions to Anthropology, X, New York, 1930, 2 vol. //

Boas Franz, The Mythology of Bella Coola Indians. // Memoires of the American Museum of Natural History, I, pt. 2, 1900, p. 25, f. //

Boas Franz, The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. //Annual Report of the Smithsonian Institutions, 1894-1895, Washington, 1897, p. 311-738 //

Bowers A.W., Mandan Social and Ceremonial Organization. Chicago, 1950.

Brailoiu Const., Cântece batrânesti. Bucuresti, 1932.

Briffault R., The Mothers. London, 1927.

Brown A., The Origin of the Grail Legend. Cambridge, Mass., 1943.

Brown A.C., Iwain. Boston, 1903.

Cameron A.L.P., On Some Tribes of New South Wales. // Journal of the Royal Anthropological Institute, XIX, 1885, p. 344, f. //

Canney M., The Skin of Rebirth. // Man, July 1939, No. 91 //

Casel O., Das christliche Festmysterium. Paderborn, 1941.

Casel O., Das christliche Kultusmysterium. (2nd. Ed.), Regensburg, 1935.

Catlin George, O-Kee-Pa, London, 1867.

Clemen Carl, Alterklassen bei den Germanen. // Archiv für Religionswissenschaft, XXXV, 1938 //

Codrington H., The Melanesians. Oxford, 1891.

Cook A.B., Zeus, III, 2, Cambridge, 1940.

Coomaraswamy A.K., Svayamātrnnā: Janua Coeli. //Zalmoxis, II, 1939, p. 3-51 //

Coomaraswamy A.K., Symplegades. //Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Hommage to George Sarton, New York, 1947, p. 463-488 //

Coomaraswamy Ananda K., Some Pāli Words. // Harvard

Journal of Asiatic Studies, IV, 1939, p 116-190 //

Cooper John, The Araucanians // Handbook of South American Indians, vol II, Washington, 1946 //

Crooke William, Things Indian, Being Discursive Notes on Various Subjects Connected with India, London, 1906

Daniells Mary, Initiation Ceremonial from Norse Literature // Folk-Lore, LVI, June 1945, p 229-245 //

Davidson D S, Archaeological Problems in Northern Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute, LXV, 1934, p 145-184 //

Davidson D S, North-Western Australia and the Question of Influences from the East Indies // Journal of the American Oriental Society, LVIII, 1938, p 61-80 //

Davidson D S, The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institution Philadelphia, 1928

Deacon A B, Geometrical Drawings, from Malekula and other Islands of the New Hebrides // Journal of the Royal Anthropological Institute, LXVI, 1934, p 129-175 //

Deacon A B, Malekula A Vanishing People of the New Hebrides London, 1934

Delatte A, Le Cyceon, breuvage rituel des mysteres d' Eleusis // Bulletin Classe des Lettres, Academie royale de Belgique, 5-e serie, T 40, 1954, p 690-759 //

Delcourt Marie, Hephaistos ou la legende du magicien Paris, 1957

Dietrich A, Eine Mithrasliturgie 3d Ed, Leipzig, 1922

Drucker Philip, Kwakiutl Dancing Societies //Anthropological Records, University of California Publications, vol II, Berkley-Los Angeles, 1940 //

Dumesil Georges, Mythes et dieux des Germains Paris, 1939

Dumézil Georges, Horace et les Curiaces Paris, 1942

Dupont-Sommer A , The Jewish Sect of Qumran and the Essenes London, 1954

Eisler Robert, Man into Wolf London, 1951

Eitrem S , Eleusis les mysteres et l'agriculture // Symbolae Osloenses, XX, 1940, p 133-151 //

Eliade M , Comentarii la legenda Mesterului Manole Bucharest, 1943

Eliade M , Forgerons et alchimistes Paris, 1956

Eliade M , Images et Symboles Paris, 1952

Eliade M , Kosmogonische Mythen und magische Heilung // Paideuma, VI, 1956, S 194-204 //

Eliade M , La Terre-Mère et les hiérogramies cosmiques В кн Mythes, rêves et mystères, Paris, 1957

Eliade M , Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase Paris, 1951

Eliade M , Le Yoga Immortalité et Liberté Paris, 1954

Eliade M , Le Yoga Immortalité et Liberté Paris, 1954

Eliade M , Significations de la «Lumiere interieure // Eranos-Jahrbuch, XXVI, 1958, p 189-242 //

Eliade M , Traité d'Histoire des Religions Paris, 1949

Eliade, M Le Mythe de'l Eternel Retour Paris, 1949

Elkin A P , The Australian Aborigines Sydney, 1938

Elkin, A P Aboriginal Men of High Degree Sydney, 1964

Ellis W , Polynesian Researches, 2-nd ed , London, 1831

Endter Alfred, Die Sage vom Wilden Jager und von Wilden Jagd // Diss Frankfurt, 1933 //

Farnell L R , Cults of the Greek States Vol III, Oxford, 1907

Fierz-Monnier Antoinette, Initiation und Wandlung. Zur Geschichte sea altfranzosischen Romans in XII Jahrhundert. // Studiorum Romanorum, vol. V, Bern, 1951 //

Findeisen Hans, Shamanentum. Stuttgart, 1957.

Fison Lorimer, The Nanga, or Sacred Stone Enclosure 7. Wainimala, Fiji. //Journal of the Royal Anthropological Institute, XIV, 1885, pp. 14-30 //

Flasdiek H.M., Harlekin. // Anglia, LXI, 1937, S. 224-340 //

Frazer J.G., Balder the Beautiful. London, 1913.

Frazer J.G., Totemism and Exogamy, London, 1910.

Friedrich Adolf und Buddrus Georg, Shamanengeschichten aus Sibirien. München, 1955.

Friedrich Adopf, Afrikanische Priestertümer. Stuttgart, 1939.

Frobenius Leo, Masken und Geheimbünde Afrikas. // Abhandlungen der Kaiserliche Leopold-Carolin Deutsch Akademie der Naturforscher, LXXIV, Halle, 1898 //

Gasparini Evel, La civiltà matriarcale degli Slavi. Venice, 1956.

Gasparini Evel, Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi. Venice, 1954.

Gaster Theodor H., The Scriptures of the Dead Sea. New York, 1956.

Gennep Arnold van, Les Rites de passage. Paris, 1909.

Gichtel, Theosophia, New York, 1961.

Graebner F., Kulturkreise in Ozeanien. // Zeitschrift für Ethnologie, 1905, S. 28-53, 764-766 //

Granet Marcel, Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1928

Gusinde M., Die Yamana. Modling, 1937.

Guthrie W.K., Orpheus and the Greek Religion. London, 1935, (2nd. ed., 1952)

Haavio Martii, Väinämöinen, Eternal Sage. // FF Communiations, No. 144, Helsinki, 1952 //

Habbery M., Aboriginal Woman, Sacred and Profane.

Haddon A.C., The Secular and Ceremonial Dances of Torres Straits. // International Archive for Ethnography, VI, 1893 //

Haekel Josef, Zum ethnologischen Aussagewert von Kulturparallelen. // Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, IV, Wien, 1955, S. 176-190 //

Haekel Josef, Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens. // Anais do XXXI Congress International e Americanistas, San Paolo, 1955, p. 229-243 //

Haekel Joseph, Initiationen und Geheimbunde an der Nordwestküste Nordamerikas. // Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien, LXXXIII, 1954, S. 176-190 //

Haekel Joseph, Jugendweiche im westlichen Nordamerika. // Ethnos, XII, 1947, S. 106-122 //

Haekel Joseph, Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung. // Mitteilungen der Osterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie, LXXIII-LXXVII, Wien, 1947.

Harley G.W., Notes on the Poro in Liberia. // Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, XIX, 1941, No. 2 //

Hartland E.S., Primitive Paternity. London, 1910.

Harva Uno, Die religiösen Vorstellung der Mordwinen. Helsinki, 1952.

Helfenstein Ulrich, Beiträge zur Problematik der Lebensalter in der mittlern Geschichte. Zurich, 1952.

Hentze C., Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shangzeit. Anvers, 1951.

Hentze C., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der fruhchinesischen Kulturen. Anvers, 1941.

Hentze C., Objects rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique Anvers, 1936

Hentze Carl, Tod, Auferstehung, Weltordnung. Zürich, 1955.

Hepding H., Attis, seine Mythen und sein Kult. Gessen, 1903

Hermann Alfred, Zergliedern und Zusammenfugen Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung. // Numen, III, 1956, S. 81-96 //

Hildebrandt E., Die Geheimbünde Westafrikas. Leipzig, 1937.

Hoffer Otto, Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer. // Oberdeutschen Zeischrift fur Volkskunde, X, 1936 //

Hoffer Otto, Kultische Geheimbunde der Germanen. Frankfurt-am-Main, 1934.

Holmes Rey J, Initiation Ceremonies of Native of the Papuan Gulf // Journal of the Royal Anthropological Institute, XXXII, 1902.

Howitt, A.W. The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904.

Hultkranz Ake, Conceptions of the Soul among North American Indians Stockholm, 1953.

Jackson Knight W. F., Cumaean Gates A Reference of the Sixth to Initiation Pattern. Oxford, 1936.

Jeanmarie H., Couroi et Courètes Lille, 1939.

Jensen Ad. E, Die religiose Weltbild einer fruhen Kultur. Stuttgart, 1948

Jensen Ad E, Beschneidung und Reifezermonien bei Naturvolkern. Stuttgart, 1933

Johanssen E., Mysterien eines Bantu-Volkes. Leipzig, 1925.

Jong K H.E. de, Das antike Mysterienweisen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden, 1909, S 20, f, A Korte, Zu den eleusinischen Mysterien // Archiv fur Religionswissenschaft, XVIII, 1915, S. 116-127 //

Joske A B., The Nanga of Viti Lewu. // International Archive for Ethnography, II, 1889, pp. 254-271 //

Kabberry Phyllis M., Aboriginal Woman Sacred and Profane. Philadelphia, 1939.

Kittredge G.L., A Study of Sir Gawain and the Green Knight, Cambridge, Mass., 1916.

Koppers Wilhelm, Primitive Man and his World Picture. London, 1952.

Krickeberg W, Ostasien-Amerika //Sinologica, II, 1950, S. 195-233 //

Kroll Hubert, Der Inet Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes // Zeitschrift fur Ethnologie, LXX, 1937, S. 180-220//

Kuruniotis K, Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperiklische Zeit. //Archiv fur Religionswissenschaft, XXXII, 1935, S 52-78 //

Landtman G, The Kiwai-Papuas of British New-Guinea London, 1927.

Layard John, Stone Men of Malekula London, 1942

Layard John, The Making of Man in Malekula // Eranos-Jahrbuch, XVI, Zurich, 1949 //

Layard John, Totenfahrt auf Malekula. //Eranos-Jahrbuch, IV, Zurich, 1937, S. 242-291 //

Leew G Van der, Das sogenannte Hockerbegrabnis und der agyptische Tjknw // Syudi e Materiali di Storia delle Religioni, XIV, 1938, p 150-167 //

Levi Sylvian, La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, Paris, 1898.

Levy Paul, Buddhism. a «Mystery Religion»? London, 1957.

Lindskog Briger, African Leopard Men. Uppsala, 1954.

Ling-Roth Y., The Native of Borneo // Journal of the Royal Anthropological Institute, 23, 1893, p 41, f. //

Little K.L , The Poro Society as an Arbiter of Culture. // African Studies, VII, 1948, p 1-15 //

Loeb E.M , Tribal Initiation and Secret Societies. // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV, 3, p. 249-288, Berkley, 1929 //

Loeb Edwin, Pomo Folksways // University of Calofornia Publications in American Archaeology and Ethnology, XIX, Berkley, 1926, p. 149-404 //, p. 372-374

Loeb Edwin, The Eastern Kuksu Cult. // University of Calofornia Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXIII, 1933//

Lommel A., Die Unambal. Hamburg, 1952.

Lommel A . Notes on the Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North Western Australia. // Oceania, XX, 1949-1950, p. 158-164 //

Loomis R.S., Celtic Myth and Arthurian Legend. Columbia University Press, 1927

Loorits Oskar, Das sogennante Weiberfest bei den Russen und Setukesen. // Comm Archivi traditionum popularium Estoniae, XIV, Tartu, 1940 //

Loorits Oskar, Die Grundzuge des estnischen Volksglauben. Lund, 1949.

Malinowski Bronislav, The Sexual Life of the savages. London, 1929

Martino E. de, Agnoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. // Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXII, 1951-1952 //

Marx Jean, La Legende arthurienne et le Graal. Paris, 1952

Maspero Henri, Les procedes de «nourrir le Principr vital» dans la religion taoiste. // Journal Asiatique, 1937, p. 177-252, 353-430 //

Mathews R.H «The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe» // Journal of the Royal Anthropological Institute, XXIV, 1895, 411-427; XXV, 1896, 319-339 //

Mathews R.H, The Burbung of the Wiradjuri Tribes. // Journal of the Royal Anthropological Institute, XXVI, 1897 //,

McCarthy F D, The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Cultures. // Journal of the Polynesian Society, LXII, 1953

McCarthy F D, The Prechistoric Cultures of Australia. // Oceania, XIX, 1949, p. 305-391 //

Mead Margaret, The Mountain Arapesh // American Museum of Natural History, Anthropological Papers, New York, 1940 //

Merkelbach Reinhold, Sappho und ihr Kreis. // Philologus, 101, 1957, p. 1-29 //

Métraux A., A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance. // Journal of American Folklore, LVI, 1943, p. 113-119//

Metraux Hans, Schweizer Jungendleben in funf Jahrhunderten

Geschichte und Eigenart der Jugend und ihre Bunde im Gebiet der protestantischen deutschen Schweiz Aarau, 1942

Moreau J , Les guerriers et les femmes impudiques // Melanges Gregoire, III, 1951, p 283-300 //

Mountford Charles P Brown Men and Red Sand Melbourne, 1948

Muhlmann W E , Arioi und Mamaia Wiesbaden, 1955

Muller Werner, Weltbild und Kultur der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955

Mylonas G E , The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis // Washington University Studies in Languages and Literature, XIII, St -Louis, 1942 //

Nachtigall Hans, Die erhohte Bestattung in Nord und Hochasien // Anthropos, XLVIII, 1953, S 44-70 //

Nachtigall Hans, Die Kulturhistorische Wurzel der Shamanenskelettierung // Zeitschrift fur Ethnologie, LXXVII, 1952, S 188-197 //

Nassau Robert Hamil Fetishism in West Africa London, 1904

Nevermann Hans, Masken und Geheimbunde Melanesien, Leipzig, 1933

Nilles John, The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea // Oceania, XXI, 1950, pp 25-65 //

Nilles John, The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea // Oceania, XXI, 1950, p 25-65 //

Nilsson M P , Die Eleusinische Gottheiten // Archiv fur Religionswissenschaft, XXXII, 1935, S 79-141 //

Noack F , Eleusis die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums Berlin Leipzig, 1927

Nock A D , Conversion Oxford, 1933

Nock A D Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments // Mnemosyne, series 4, V, 1952, p 117-213 //

Ohlmarks Ake, Studien zum Problem des Shamanismus Lund-Copenhagen, 1929

Onians R B , The Origins of European Thought 2nd ed , Cambridge, 1954

Oppert G , On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India, Westminster, 1893

Otto Walter F , Der Sinn der eleusinischen Mysterien // Eranos Jahrbuch, IX, 1939, S 83-112 = The Meaning of the Eleusinian Mysteries // The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks, II, New York, 1955

Parker K L , The Euahlayi Tribe London, 1905

Petri Helmut, Der australische Medizinmann // Annali Lateranensi, XVI, 1952, S 159-317, XVII, 1953, S 157-225 //

Petrullo V , The Yaruros of the Capanavaro River, Venezuela // Bureau of American Ethnology, bulletin 123, p 167-289, Washington, 1939 //

Pettazzoni R , I Misteri Bologna, 1924

Peuckert W E , Geheimkulte Heidelberg, 1951

Piddington Ralf, Karadjieri Initiation // Oceania, III, 1932-1933, p 46-48 //

Ploss H , Bartels M , Das Weib in der Natur und Volkerkunde, Leipzig, 1908

Prumm Karl, Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum des altchristlichen Umwelt Frieburg-im-Brisgau, 1943

Przyluski Jean, Le Concile de Rajagrha Paris, 1926-1928

Radcliffe-Brown A R, The Rainbow Serpent Myth in South-East

Australia // Oceania, I, 1930, p 342-347 //

Radin Paul, The Road of Life And Death New York, 1945

Rahner Hugo, The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries // The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks, III, New York, 1955, p 337-401 //

Reitzenstein R, Die hellenistische Mysterien-religionen 2nd Ed, Leipzig, 1920

Ricolfi R, Studi sui «Fedeli d'Amore» Vol I, Milan, 1933

Riessenfield A, The Megalithic Culture of Melanesia Leyde, 1950

Rivers W H R, The History of Melanesian Society Cambridge, 1914

Roheim Geza, The Eternal Ones of the Dream New York, 1945

Roheim Geza, The Nescience of the Aranda // British Journal of Medical Psychology, XVII, 1938, p 343-560 //

Roth W E, Ethnological Studies among the North West Central Queensland Aborigines Birsbane and London, 1897

Routledge W S and Routledge K, With a Pre-historic People London, 1910

Saintyves P, Les Contes de Perrault et les récits paralleles Paris, 1923

Schafer Alphons Zur Initiation im Wagi-Tal // Anthropos, XXXIII, 1938

Schlesier Erhard, Die Erscheinungsformen des Mannerhauses und das Klubwesen in Mikronesien Gravenhage, 1953

Schmidt W, Die geheime Junglingsweihe der Karesau-Insulaner, Deutsch-Neu Guinea // Anthropos, II, 1907, S 1029-1056 //

Schmidt W, Die Stellung der Aranda // Zeitschrift fur Ethnologie, 1908, S 866 f //

Schmidt W , Koppers W , Volker und Kulturen, I, Regensburg, 1924

Schmidt Wilhelm, Das Mutterrecht Wien-Modling, 1943

Schmidt Wilhelm, Der Ursprung der Gotteridee, Bd II, Munster, 1929, Bd III Munster, 1931

Schmidt Wilhelm, Mythologie und Religion in Nord Australien. // Anthropos, 48, 1953, S 898 924 //

Schroder Dominik, Zur Struktur des Shamanismus // Anthropos, L, 1955, S 848-881 //

Schurtz Heinrich, Alterklassen und Mannerbunde Berlin, 1902

Sieg L , Sagenstoffe des Rigveda, Stuttgart, 1902

Sjoestedt M -L , Dieux et heros des Celtes Paris, 1941

Slawik Alex, Kultische Geheimbunde des Japaner und Germanen // Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Wien, 1936, S 675 764 //

Snellgrove D L , Buddhist Himalaya London, 1957

Speiser F , Ueber die Beschneidung in der Sudsee // Acta Tropica, I, 1944, S 9-29//,

Speiser F , Ueber Initiation in Australia und Neuguinea // Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Basel, 1929, S 56 258 //

Spencer B and Gillen, F J The Arunta, 1923

Spencer B and Gillen, F J The Northern Tribes of Central Australia London, 1904

Spencer B , Native Tribes of the Northern Territory London, 1914

Spiess Karl von, Der Schuss nach dem Vogel // Jahrbuch fur Hist Volkskunde, V-VI, 1937, S 204-235 //

Spiess Karl von, Die Hasenjagd // Jahrbuch fur Hist

Volkskunde, V-VI, 1937, S 243-267 //

Stein R, Jardins en miniature d'Extrême-Orient // Bulletin de l'Ecole française d' Extrême-Orient, XLII, 1943, p 1-101 //

Stendhal Krister, Cullman Oscar, Kuhn Karl Georg, The Scrolls and the New Testament, New York, 1957

Stevenson Sinclair, The Rites of the Twiceborn, Oxford, 1920

Straube Helmuth, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvolker, Wiesbaden, 1955

Strehlow C, Die Aranda- und Loritja-Stamme in Zentralaustralien, IV Frankfurt-am-Main, 1920

Tàin Bò Cuàlnge, trad française par Arbois de Jubainville //Revue celtique, XXVIII, 1907, p 249-261 //

Tanern O D, Patasiva und Patalima Leipzig, 1918

Tessmann G, Die Pangwe Berlin, 1913

Tessmann Gunter, Die Pangwe, I-II, Berlin, 1913

Thieme P, Ueber einige Benennungen des Nachkommen // Zeitschrift fur vergleichende Sprachforschung, LXVI, 1939, S 130 144 //

Thomson Basil, The Fijians London, 1908

Thomson D F, Fatherhood in the Wik-Monkam Tribe // American Anthropologist, n s, XXXVIII, 1936, p 374-393 //

Thomson Donald F, The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York // The Journal of the Royal Anthropological Institute, LXIII, 1933, pp 453-537 //

Thurnwald Richard, Primitive, Initiations und Wiedergeburtsriten // Eranos Jahrbuch, VII, Zurich, 1940, S 321-398 //

Tindale Norman B, Initiation among the Pitjandjara Natives of

the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia // Oceania, VI, 1935, p 199 224 //

Totday E et Joyce T A , Les Bushongo Bruxelles, 1942

Tucci Guiseppe, Teoria e pratica del mandala Rome, 1949

Valli Luigi I I linguaggio segreto di Dante e der Fedeli d'Amore Rome, 1928

Vendryes J , Les developpement de la racine nei en celtique // Revue celtique, XLVI, 1929, p 265 //

Vergiat A M , Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui Paris 1936

Vries Jan de, Altgermanische Religionsgeschichte, I (2nd Ed), Berlin, 1956

Vries Jan de, Betrachtungen zum Marchen, besonders in seine Verhaltnis zu Heldensage und Mythos // FF Comm Nr 150, Helsinki, 1954 //

Vries Jan de, Der Mythos von Balders Tod // Archiv fur Nordisk Filologi, LXX, 1955, S 41 60 //

Wagner Gunther, Reifeweiheb bei den Bantu Stammen Kavirondos und ihre heutige Bedeutung // Archiv fur Anthropologie, N F , XXV, 1939, S 85 100 //

Warner, W L A Black Civilization New York, 1937

Webster Hutton, Primitive Secret Societies A Study in Early Politics and Religion New York, 1908

Weeks J H , Among the Primitive Bakongo London, 1914

Weeks J H , Notes on Some Customs of the Lower Congo People // Folklore, XX, 1909, p 181-201 //

Weiser Lily, Altgermanische Junglingsweihen und Mannerbunde Baden, 1927

Whitehead H , The Village Gods of South India, 2nd. ed , Madras, 1921

Widengren G., Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, I. // Numen, I, 1955, S. 16-83 //

Widengren Geo, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala, 1938.

Wikander Stig, Der arische Mannerbund. Lund, 1938.

Williams F.E., The Pairama Ceremony in the Purari Delta Papua. // Journal of the Royal Anthropological Institute, LIII, 1923, p. 361-382//

Winthius J., Das Zweigeschlechterwesen. Leipzig, 1928.

Wirtz Paul, Totenkult auf Bali. Stuttgart, 1928.

Wirz P., Die Marind-Anim, Hamburg, 1922.

Wolfram Richard, Schwerttanz und Männrerbund. Kassel, 1935.

Wolfram Richard, Weiberbünde. // Zeitschrift fur Volkskunde, XLII, 1933 //

Worms, P.E. Djamar the Creator // Anthropos, 45, 1950, 641-658 //

Zachariae Th., Scheingeburt // Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde, XX, 1910 //

Zeries Otto, Das Schwirrholz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult. Stuttgart, 1942.

Мирча Элиаде

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА
Обряды инициации и посвящения

Ответственный редактор *Еременко С. Е.*
Редактор *Громова Т. В.*
Художественный редактор *Гореликов В. А*
Консультант к.и.н. *Чеснов Я. В.*
Оригинал-макет *Еременко С. Е.*

ООО «Издательство "Университетская книга"»
196105 Санкт-Петербург, пр Гагарина д.1
т. 217-52-24

Лицензия № 071351 от 23.10.96 г.
Подписано в печать 9.08.98 г.
Формат 70×100 1/32. Объем 25 п. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 2000 экз. Зак. 90.
Издательство «Университетская книга».
199026, С.-Петербург, Средний пр. ВО., д. 86
Отпечатано в типографии ООО «ИПК «Биоинт».
199026, С.-Петербург, Средний пр. ВО., д. 86